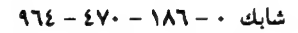
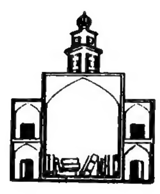

٧١٧
محاضرات
في
الإلهيات
سماحة آية الله الشيخ جعفر السبحاني
تلخيص
الشيخ علي الرباني الكلبايكاني
مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة


٧١٧
محاضرات
في
الإلهيات
سماحة آية الله الشيخ جعفر السبحاني
تلخيص
الشيخ علي الرباني الكلبايكاني
مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة


شابك ٠ - ١٨٦ - ٤٧٠ - ٩٦٤

ISBN 964 - 470 - 186 - 0



محاضرات
في الإلهيات

■ المحاضر : سماحة الأُستاذ آية الله الشيخ جعفر السبحاني □

■ المؤلّف : سماحة الفاضل الشيخ علي الربّاني الگلپايگاني □

■ الموضوع : عقائد □

■ طبع ونشر : مؤسّسة النشر الإسلامي □

■ عدد الصفحات : ٧٠٤ □

■ الطبعة : الثامنة □

■ المطبوع : ١٠٠٠ نسخة □

■ الثمن: ٢١٠٠ تومان □

■ التاريخ : ١٤٢١ هـ . ق □

مؤسّسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على نبيه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم و آله الطاهرين و على جميع انبياء الله المرسلين و الشهداء و الصديقين .



علم الكلام
رائد الفطرة الانسانية

الإلتفات إلى ماوراءِ الطبيعة إنجذاب طبيعيّ و ميل فطريّ بشريّ، يظهر في كل فردٍ من أفراد النوع البشري من اوائل شبابه، و مطلع عمره مادامت مرآة تلك الفطرة نقيّة صافية لم تتكسف بآراء بشريّة غير نقيّة .

و ذلك الإلتفات و الانجذاب نعمة كبيرة مِنْ نعمِ اللهِ سبحانه على العباد، حيث يدفعهم نحو مبدأ هذا الكون و صانعه و منشئِه، و ما يترتب على ذلك من مسائل حيويّة .

و لكن هذا الانجذاب انما يجديه اذا خضع لتربية الانبياء و رعايتهم، و صار مشفوعا بالدليل و البرهان، إذ حينذاك يُصبحُ هذا الانجذاب كشجرة مباركة «تؤتي أُكلها كل حين»، و لا تُضعْضعها العواصف مهما كانت شديدة قالعة .

و امّا اذا ترك حتى استغلّته الأهواء و الآراء المنحرفة، انطفأت هذه الشعلة المقدّسة و اختفت تحت ركام من الاوهام و الخرافات .

و لاجل ذلك يجب على القائمين على شؤون التربية ان يُطْعِموا الفطرة البشرية بالبراهين العقلية القاطعة الساطعة التي هدانا اليها الذكر الحكيم و الاحاديث الصحيحة الشريفة، و ما انتجته الأبحاث الفكرية طوال العصور و الأزمنة في الاوساط الدينية .

و من هنا عمد ائمة اهل البيت عليهم‌السلام واحداً تلو الآخر، بصقل الأذهان و تنويرها بالبراهين الدامغة، مراعين فيها مستوى الاذهان يومذاك، بل و آخذين بالاعتبار، مستوى اذهان الاجيال القادمة .

وقد اهتمّ المسلمون من عصرالإمام امير المؤمنين على بن ابى‌طالب عليه‌السلام بتدوين علم‌الكلام، مقتبسين‌اصوله من خطبه و كلمه، فلم يزل ينمو و يتكامل في ظلِّ الاحتكاكات و المذاكرات، الى ان دخل رابع القرون، فقامت شخصيات مفكرّة كبيرة الّفت في ذلك المضمار كتبا قيّمة .

فمن الشيعة نجد الشيخ الأقدم اباﺍسحاق ابراهيم بن نوبخت و الشيخ المفيد (٤١٣) و الشريف المرتضى (٤٣٦) و ابا الصلاح الحلبي (م ٤٤٧) و شيخ الطائفة الطوسي (٤٦٠) و ابن زهرة الحلبي (٥٨٥) و سديد الدين الحمصي (٦٠٠) و المحقق الطوسي (٦٧٢) و ابن ميثم البحراني (٦٧٩) و العلاّ مة الحلي (٧٢٦) و الفاضل المقداد (٨٢٦) و... و... من الاعلام الفطاحل، و العلماء الأفذاذ .

و ما كتبته تلك الثلّة المباركة في هذا المضمار رسائل جليلة تكفّلت اداء الرسالة بصورة كاملة .

و لكن حيث ان كل عصر يطلب لنفسه طورا من التأليف يتناسب مع حاجات ذلك العصر و يستجيب لمطالبه، فلابدّ من ابحاث في هذا العصر تناسب حاجاته و متطلبّاته .

وقد قام شيخنا العلّامة الحجة آيةالله السبحاني ـ دام‌ظلّه ـ بهذه المهمّه في عصرنا الحاضر، و هو ممن كرّس قسما كبيراً من حياته في هذا المجال .

وقد اكثر من التأليف في هذا العلم، و دبّجت يراعته اسفاراً متنوعة مناسبة لكل مستوى من المستويات، و من احسن نتاجاته المباركة في هذا العلم محاضراته القيّمة التى القاها في جامعة قم الدينية العلمية، و حرَّرها تلميذه الفاضل الشيخ حسن مكّي العاملي ـ حفظه الله ـ ، حيث كانت جامعة لأطراف

هذا العلم، و متكفلة لجميع مسائله المهمّة، وقد تعرض فيها للآراء في كل مسألة، مستمدًّه من الأُصول الأصيلة في الكلام و قضى بين الآراء بعد ان حاكمها قضاء منطقيا منصفا، فكان الكتاب الحاضر الذي يغني الطالب الديـني الذي يـريد ان يحيط بالآراء الكلامية في جميع الابواب، وقد صار محـور الدراسـة الكـلاميه في جامعة قم منذ سنين .

وقد قمت ـ باذن من شيخنا الأُستاذ ـ بتلخيص هذا الكتاب القيّم على وجه لايُخلّ بمقاصده و أهدافه، و منهجه، و تمثل عملي هذا في :

- تلخيص العبارات، و الاكتفاء بأقصرها و اقلّها اوّلا .
- و الاقتصار على أقوى البراهين و اوضحها، ثانياً .
- و حذف الأقوال و الأبحاث المستعصية على الفهم العام ثالثا .
- و التصرّف في تنسيق الأبحاث رابعا .
- و استدراك مافات شيخنا الأُستاذ في بعض المجالات خامسا .

و ان كان ما احدثناه مستفادا من مشكاة علمه، و مستقى من معين فضله، وله حقوق كبيرة على العلم و أهلـه، و الجيل المعـاصـر حفظه الله منـاراً للعلـم، و مشعلا للهداية، انه سميع مجيب .

جامعة قم ـ علي الربّاني الكلبايكاني

٣٠ رجب ١٤١٤ هق

المطابق لـ ٢٣ بهمن ١٣٧٢ هش

الباب الاوّل

فيما يتعلق بذاته تعالى و توحيده

▣ و فيه ثلاثة فصول:

الفصل الاوّل: لماذا نبحث عن وجود الله تعالى؟

الفصل الثاني: براهين اثبات وجوده سبحانه

الفصل الثالث: التوحيد و مراتبه

الفصل الاوّل

لماذا نبحث عن وجود الله سبحانه ؟

ربما يقال : ان البحث عن ماوراء المادة و اثبات خالق العالم و ان هناك موجودات عُليا مجردة عن المادة و احكامها كالملائكة و العقول و النفوس و كذلك البحث عن الدين الالهي و ما يلحق بذلك لاينفع في الحياة ولو اثبت بألف دليل، فصرف الوقت حول هذه المباحث يعوق الشباب عن القيام بوظائفه اللازمة .

و الإجابة عن هذا الاشكال واضحة بعد التعرف على واقع الدين و دوره في حياة الانسان، فنقول : الدين ثورة فكرية تقود الانسان الى الكمال والترقي في جميع المجالات المهمّة بالنسبة الى حياة الانسان و هي :

الف ـ تقويم الافكار و العقائد و تهذيبها عن الاوهام و الخرافات .

ب ـ تنمية الأصول الاخلاقية .

ج ـ تحسين العلاقات الاجتماعية .

د ـ الغاء الفوارق القومية .

و اليكِ تبيين وجه قيادة الدين في هذه المآرب الأربعة :

امّا في المجال الاوّل : فان الدين يفسِّر واقع الكون بأنه ابداع موجود عال قام بخلق المادة و تصويرها و تحديدها بقوانين و حدود ، كما انه يفسِّر الحياة الانسانية بانها لم تظهر على صفحة الكون عبثا و لم يخلق الانسان سدى،

بل لتكونه في هذا الكوكب غاية عليا يصل اليها في ظلّ تعاليم الانبياء و الهداة المبعوثين من جانب الله تعالى .

و في مقابل هذا التفسير الديني لواقع الكون و الحياة الانسانية تفسير المادّي القائل بان المادّة الاولى قديمة بالذات و هي التي قامت فاعطت لنفسها نظاما، و انه لاغاية لها ولا للانسان القاطن فيها وراء هذه الحياة المادّية، و هذا التفسير يقود الانسان الى الجهل و الخرافة، اذ كيف يمكن للمادّة ان تمنح نفسها نظاما؟ و هل يمكن ان تتحد العلّة و المعلول، و الفاعل و المفعول و الجاعل و المجعول ؟

و من هنا يتبين ان التكامل الفكرى انما يتحقق في ظلّ الدين، لانه يكشف آفاقا وسيعة أمام عقله و تفكره .

و امّا في المجال الثاني : فان العقائد الدينية تُعدّ رصيداً للاصول الاخلاقية، إذ التقيد بالقيم و رعايتها لاينفك عن مصاعب و آلام يصعب على الانسان تحملها إلّا بعامل روحي يسهِّلها ويزيل صعوبتها له، و هذا كالتضحية في سبيل الحق و العدل و رعاية الأمانة و مساعدة المستضعفين، فهذه بعض الاصول الاخلاقية التي لاتنكر صحتها، غير ان تجسيدها فى المجتمع يستتبع آلاماً و صعوبات، و الاعتقاد بالله سبحانه و ما في العمل بها من الأجر و الثواب خير عامل لتشويق الانسان على اجرائها و تحمل المصائب و الآلام .

و امّا في المجال الثالث : فان العقيدة الدينيّة تساند الاصول الاجتماعية لانها تصبح عند الانسان المتدين تكاليف لازمة، و يكون الانسان بنفسه مقوداً الى العمل و الإجراء، اي اجراء التكاليف و القوانين الاجتماعية في شتّى الحقول .

و امّا في المجال الرابع : فان الدين يعتبر البشر كلهم مخلوقين لمبدأ واحد، فالكل بالنسبة اليه حسب الذات و الجوهر كأسنان المشط و لايرى أيّ معنى للميزات القومية و التفاريق الظاهرية .

فهذه هي المجالات الأربعة التي للدين فيها دور و تأثير واضح،

أفيصِحُّ بعد الوقوف على هذه التأثيرات المعجبة ان نهمل البحث عنه، ونجعله في زاوية النسيان ؟

نعم ما ذكرنا من دور الدين و تأثيره في الجوانب الحيويّة من الانسان انما هو من شؤون الدين الحقيق الذي يؤيّد العلم و يؤكّد الاخلاق و لايخالفها و امّا الاديان المنسوبة الى الوحي بكذب و زور فخارجة عن موضوع بحثنا .

دفع الضرر المحتمل :

ثم ان هناك عاملا روحياً يحفزنا الى البحث عن هذه الامور الخارجة عن إطار المادّة و المادّيات، و هو انّ هناك مجموعة كبيرة من رجالات الأصلاح و الاخلاق الديني فدوا انفسهم في طريق إصلاح المجتمع و تهذيبه و توالوا على مدى القرون و الاعصار ، و دعوا المجتمعات البشرية الى الاعتقاد بالله سبحانه وصفاته الكمالية، و ادعوا ان له تكاليف على عباده و وظائف وضعها عليهم، و ان الحياة لاتنقطع بالموت، و انّما ينقل الانسان من دار الى دار، و ان من قام بتكاليفه فله الجزاء الاوفي و من خالف و استكبر فله النكاية الكبرى .

هذا ما سمعته آذان اهل الدنيا من رجالات الوحي و الاصلاح، ولم يكن هؤلاء متّهمين بالكذب و الاختلاق، بل كانت علائم الصدق لائحة من خلال حياتهم و افعالهم و اذكارهم، عند ذلك يدفع العقل الانسان المفكر الى البحث عن صحة مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل او المظنون الذي يورثه أمثال هؤلاء .

و هذا ما اعتمد عليه علماء الكلام في اثبات لزوم البحث عن معرفة الله سبحانه .

لزوم شكر المنعم :

لاشك ان الانسان في حياته غارق في النعم، و هذا الشيء مما لايمكن لأحد

انكاره، و من جانب آخر ان العقل يستقل بلزوم شكر المنعم، و لايتحقق الشكر الا بمعرفته .

و علـى هذين الامرين يجـب البحث عن المنعم الذى غمر الانسان بالنعم و افاضها عليه، فالتعرف عليه من خلال البحث إجابةٌ لهتاف العقل و دعوته الى شكر المنعم المتوقف على معرفته .

الفصل الثاني

براهين وجوده سبحانه

ان البراهين الدالة على وجود خالق لهذا الكون و مفيضٍ لهذه الحياة كثيرة متعددة و نحن نكتفي بتقرير ثلاثة منها :

١ ـ برهان النظم .

٢ ـ برهان الإمكان .

٣ ـ برهان الحدوث .

و نركز البحث اولاً على برهان النظم الّذى يتجاوب مع جميع العقول على اختلاف سطوح تفكيرها فنقول :

١ ـ برهان النظم

ان مـن اوضح البراهين العقليـة و أيسرها تناولا للجميع هو برهان النظم و هو الاهتداء الى وجود الله سبحانه عن طريق مشاهدة النظام الدقيق البـديع السائد في عالم الكون .

ما هو النظم ؟

ان مفهوم النظم من المفاهيم الواضحة لدى الأذهان و من خـواصـه انـه يتحقـق بيـن امور مختلفة سواء كانت اجزاء لمركب او افرادا مـن ماهية واحـدة او ماهيات مختلفة، فهناك ترابط و تناسق بين الاجزاء، او توازن و انسجام بـين الافراد يؤدي الى هدف و غاية مخصوصة، كالتلائم الموجود بيـن اجـزاء الشجر، و كالتوازن الحاصل بين حياة الشجر و الحيوان .

شكل البرهان و صورته :

ان برهان النظم يقوم على مقدمتين : احداهما حسية، و الأُخرى عقلية .

امّا الاوّلى : فهي ان هناك نظاما سائدا على الظواهر الطبيعية التي يـعرفها الانسان امّا بالمشاهدة الحسية الظاهرية و امّا بفضل الادوات و الطرق العـلمية التجربية .

و امّا الثانية : فهي ان العقل بعد ما لاحظ النظام و ما يقوم عليه من المحاسبة و التقدير و التوازن و الانسجام، يحكم بالبداهة بان امرا هكذا شأنه يمتنع صدوره الا عن فاعل قادر عليم ذي إرادة و قصد، و يستحيل تحققها صدفة و تبعا لحركات فوضويّة للمادّة العمياء الصمّاء، فان تصور مفهوم النظم و انه ملازم للمحاسبة و العلم يكفي في التصديق بان النظم لاينفك عن وجود ناظم عالم أوجده، و هذا على غرار حكم العقل بان كل ممكن فله علّة موجدة، و غير ذلك من البديهيات العقلية .

نماذج من النظم السائد في عالم الطبيعة :

قد عرفت ان كبرى برهان النظم بديهية عقلية لاتحتاج الى الدليل و البيان، و امّا صغراه فهى حسّيّة تتبيّن بالمطالعة في الظواهر الكونية، و طريق الحصول على ذلك امران : المشاهدة الظاهرية، و المطالعة بالادوات و الطرق العلمية، و من هنا كان للعلوم الطبيعية دور واسع في هذا البرهان، فانها مازال تكشف مظاهر و ابعادا جديدة من النظم السائدة في عالم الكون، و هناك مئات و آلاف من الكتب المؤلفة حول العلوم الطبيعية مليئة بذكر ما لعالم الكون من النظم العجيبة، و اليك فيما يلى نزرا قليلا من ذلك .

١ـ المنظومة الشمسيّة :

ان من اهمّ ما يلفت النظر في المنظومةالشمسيّة هو المسافات الدقيقة التي تفصل الشمس عن الكواكب التابعة لها، و الحركات المنتظمة لهذه الشمس و الكواكب و ما يتولد عن ذلك، او يترتب عليه من الاحوال اللازمة كالفصول و الليل و النهار و ما شابه ذلك .

و العجيب ان هذه المنظومة مع توابعها من الكواكب و توابع توابعها من

الأنجم مـع مسافاتها الشاسعة تـدور في نظـام دقيق ضمـن المجرّة دون ان تضلّ او تخرج عن مدارها.

بل و الأعجب من ذلك ما يراه علماء الفلك من ان مجرّات النجوم يتداخل بعضها في بعض فتدخل مجرّة تشتمل على ملايين من السيّارات المتحركة في مجرّة اخرى ـ تتحرك سيّاراتها ايضا ـ ثم تخرج منها بسيّاراتها جميعا دون ان يحدث ايّ تصادم بين سيّارات هاتين المجرّتين.

و من مظاهر النظم فيها قانون الجاذبيّة العامّة الّتـي تنشأ بسـبب دورات هذه الكواكب و تشدّ بعضها الى بعض و تحفظها في مداراتها و مقاييس الزمـن المضبوطة الّتي تنشأ من هذه الدورات بشكل يناسب مستلزمات الحياة و غـير ذلك من الأمور.

ألايدلّ كل هذا على وجود نظام دقيق يسود هذا الكون الرحيب الفسيح، ذلك النظام الذي تتوقف عليه استمرارية الكون و سلامته ؟

٢ـ عالم النبات:

انّ النظر الى النباتات يهدينا الى ان عالم هذا النوع مـن الكـائنات عـالم عجيب تحكمه المعادلات الدقيقة و نجد فيه من عجيب التركيب في خلقة النباتات و عملياتها و فعالياتها المدهشة، وقد سبّبت هذه الامور و الاسرار العجيبة في عالم النبـاتـات الـى ظهـور علـوم مختلفـة مثـل علـوم تـركيـب النبـات و شكلـه، و عمليّـة التخليق الضوئي، و علـم تقسيم النبات، و علم وظائف اعضاء النبات، و علم البيئة، و علم امراض النبات، و علم وراثة النباتات.

ان تشكل النبات و تركيبه و ما يدور في اوراق الاشجار من عملية التمثيل الكلورفيلي، و هي عملية حيويّة مهمّة تقوم بها النبات و وجود المعـامـل المتنوعة و العديدة التي تمثلها النباتات و التي تزود الانسان و الحيوانات بما يناسب مـن

الغذاء الضروري للحياة، امـور تدل علـى مدى النظام و المحاسبة السائدة فـي عالم النبات .

٣ ـ خلقة الانسان :

لو قلنا بان الانسان مـن أعجب الكائنات و أكثرها اثارة للدهشة لم نكن في ذلك مبالغين، و ذلك لاننا نجد في هذا الكائن كل ما تفرق في المخلوقات مضافا الى أجهزة معقّدة اخرى .

و مـن الاجهزة التى تثيـر الدهشة لكثـرة ما فيهـا مـن عجائب و اسـرار و أنظمة و قوانين :

١ ـ عالم الخلايا التى تشكل جسم الانسان .

٢ ـ جهاز الهضم الذى يهيء الغذاء المناسب لمختلف اعضاء الجسم .

٣ ـ جهاز الدورة الدموية الذي يتكفل ايصال الدم الى جميع اجزاء الجسم ليضمن لها البقاء و الحياة .

٤ ـ جهاز التنفس .

٥ ـ جهـاز المُـخّ و الاعصـاب الـذي يمـثّل جـهـاز القـيـادة و الإدارة لمملكة البدن .

٦ ـ العين و الاذن و الأنف و غيرها من الحواس التى تكون بمثابة أجهزة الرصد في الجسم البشرى .

و لعلّ أكثر اقسام الجسم البشرى تعقيدا و نظاما هو « المخّ » بـاعتباره مركز القيادة، و الاعصاب باعتبارها وسيلة اتصال المخّ بالجسم و بالعكس .

التوازن بين حياة النبات و الحيوان :

ان حياة كل نبات ـ كما هو معروف ـ تعتمد على المقادير التي تكاد تكون متناهية في الصغر من ثاني اوكسيد الكاربون الموجودة في الهواء، و اوراق الشجر هى في الحقيقة كالرئات الموجودة في الانسان لها القدرة في ضوء الشمس على تجزئة ثاني اوكسيد الكاربون الى كاربون و اوكسجين، ثم يحتفظ النبات بالكاربون ليصنع منه و من غيره من المواد الفواكه و الازهار، و يلفظ الاوكسجين الذي بدونه تنتهي حياة الحيوان بعد خمس دقائق .

ولو ان الحيوانات لم تقم بوظيفتها في دفع ثاني اوكسيد الكاربون، اولم يلفظ النبات الاوكسجين، لانقلب التوازن في الطبيعة و زوي النبات و مات الحيوان .

منذ سنوات عديدة زرع نوع من الصبّار في استراليا كسياج وقائي و لكن هذا الزرع مضى في سبيله حتى غطى مساحة تقرب من مساحة انجلترا و زاحم أهالي المدن و القرى و أتلف مزارعهم و حال دون الزراعة، ولم يجد الأهالي وسيلة لصدّه عن الانتشار و صارت استراليا في خطر من اكتساحها بجيش من الزرع صامت، يتقدم في سبيله دون عائق !!

وطاف علماء الحشرات بنواحي العالم حتى و جدوا اخيرا حشرة لاتعيش إلّا على ذلك الصبار ولا تتغذّىٰ بغيره، و هي سريعة الانتشار و ليس لها عدو يعوقها في استراليا، و مالبثت هذه الحشرة حتى تغلبت على الصبار ثم تراجعت ولم يبق فيها سوى بقية قليلة للوقاية تكفي لصدّ الصبّار عن الانتشار الى الأبد [١] .

هذه نماذج قليلة من النظام السائد على عالم الكون، و كل ذلك يكشف عن تدبير و حساب و يدل على ان وراء الكون خالق عليم هو الذي اوجد هذا التوازن و الضبط الدقيق .

---

١ ـ العلم يدعو للايمان، جماعة من العلماء : ١٥٩ .

برهان النظم في الوحي الالهي :

ان الوحى الإلهي قد اعطي برهان النظم اهتماما بالغاً، و هناك آيات كثيرة من القرآن تدعو الانسان الى مطالعة الكون و ما فيه من النظم و الإتقان حتى يهتدي الى وجود الله تعالى و علمه و حكمته .

نرى ان القرآن الكريم تارة يلفت نظر الانسان الى السير في الآفاق و الانفس بشكل مطلق و يقول :

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّه الْحَقُّ﴾[1] .

و يقول :

﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ﴾[2] .

و تارة يلفت النظر الى آيات آفاقية خاصة و يقول :

﴿ إِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوات وَ الْأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِيْ تَجْرِيْ فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَمَوْتِهَا وَبَثَّ فِيْهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ وَّ تَصْرِيْفِ الرِّيَاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَآءِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ ﴾[3] .

و تارة ثالثة يلفت نظر الانسان الى نفسه و ما فيها من أعاجيب الصنع و دقائق النظام و اسرار التركيب و يقول :

١ـ فصلت : ٥٣ .

٢ـ يونس : ١٠١ .

٣ـ البقرة : ١٦٤ .

﴿اَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي اَنْفُسِهِمْ﴾ [١] .

و يقول ايضاً :

﴿ وَ فِي اَنْفُسِكُمْ اَفَلا تُبْصِرُونَ ﴾ [٢] .

و قال على عليه السلام :

« الا ينظرون الى صغير ما خلق ؟ كيف أحكم خلقه و اتقن تركيبه، و فلق له السمع و البصر و سوّى له العظم و البشر، انظروا الى النملة في صغر جثّتها و لطافة هيئتها لاتكاد تنال بلحظ البصر و لا بمستدرك الفكر، كيف دبّت على ارضها وصبّت على رزقها، تنقل الحبة الى جحرها و تعدها في مستقرها، تجمع في حرّها لبردها و في وردها لصدرها... فالويل لمن انكر المقدّر و جحد المدبّر... » [٣] .

و قال الامام الصادق عليه السلام في ما املاه على تلميذه المفضل بن عمر :

« اوّل العبر و الادلة على الباري جلّ قدسه تهيئة هذا العالم و تأليف اجزائه و نظمها على ما هي عليه، فانك اذا تأملت بفكرك و ميّزته بعقلك وجدته كالبيت المبنى المعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسماء مرفوعة كالسقف، و الارض ممدودة كالبساط، و النجوم مضيئة كالمصابيح، و الجواهر مخزونة كالذخائر، و كل شيء فيه لشأنه معدّ، و الانسان

---

١ ـ الروم : ٨ .

٢ ـ الذاريات : ٢١ .

٣ ـ نهج البلاغة : الخطبة ١٨٥، هذا و للامام عليه السلام وصف رائع لخلقة النحل و الخفاش و الطاووس يستدل به على وجود الخالق و قدرته و علمه .

كالمملك ذلك البيت و المخول جميع ما فيه، و ضروب النبات مهيئة لمآربه و صنوف الحيوان مصروفة في مصالحه و منافعه.

ففي هذا دلالة واضحة على ان العالم مخلوق بتقدير و حكمة و نظام و ملائمة و ان الخالق له واحد، و هو الذي ألّفه و نظّمه بعضا الى بعض جلّ قدسه و تعالى جده». [١].

اشكالات و الإجابة عنها

ان هناك اشكالات طرحت حول برهان النظم يجب علينا الاجابة عنها، والمعروف منها ما طرحه ديفويد هيومالفيلسوف الانكليزي (١٧١١ ـ ١٧٧٦م) في كتابه «المحاورات» [٢] و هي ستة اشكالات كما يلي:

الاشكال الاوّل:

ان برهان النظم لايتمتع بشرائط البرهان التجريبي، لانه لم يجرّب في شأن عالم آخر غير هذا العالم، صحيح انا جرّبنا المصنوعات البشرية فرأينا انها لاتوجد الا بصانع عاقل كما في البيت و السفينة و الساعة و غير ذلك، و لكننا لم نجرّب ذلك في الكون، فان الكون لم يتكرر وجوده حتى يقف الانسان على كيفية خلقه و ايجاده و لهذا لايمكن ان يثبت له علة خالقة على غرار المصنوعات البشرية.

---

١ ـ بحار الانوار، محمّد باقر المجلسي، ط دارالكتب الاسلامية: ٣ / ٦٢.

٢ ـ الكتاب مؤلف على شكل حوار بين شخصين افتراضيين احدهما يمثل مشككا في برهان النظم باسم فيلون و الآخر يمثل مدافعا عن ذلك البرهان باسم كلئانتس، وقد نشر الكتاب المذكور بعد وفاة «هيوم».

و الجواب عنه: ان برهان النظم ليس برهانا تجريبيّاً بان يكون الملاك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثلة الكاملة بين الاشياء المجربة و غير المجربة، و ليس ايضا من مقولة التمثيل الذى يكون الملاك فيه التشابه بين فردين، بل هو برهان عقلي يحكم العقل فيه بأمر بعد ملاحظة نفس الشيء و ماهيته، و بعد سلسلة من المحاسبات العقلية من دون تمثيل او اسراء حكم كما يتم ذلك في التمثيل و التجربة.

و كون احدى مقدمتيه حسّيّة لايضرّ بكون البرهان عقليا، فان دور الحسّ فيه ينحصر في اثبات الموضوع، اي اثبات النظم في عالم الكون، و امّا الحكم و الاستنتاج يرجع الى العقل و يبتني على محاسبات عقلية، و هو نظير ما اذا ثبت بالحس ان هاهنا مربعا، فان العقل يحكم من فوره بان اضلاعه الاربعة متساوية في الطول.

فالعقل يرى ملازمة بيّنة بين النظم بمقدماته الثلاثة، اعني الترابط و التناسق و الهدفيّة، و بين دخالة الشعور و العقل، فعند ما يلاحظ ما في جهاز العين مثلا من النظام بمعنى تحقيق اجزاء مختلفة كمّا و كيفا، و تناسقها بشكل يمكنها من التعاون و التفاعل فيا بينها ويتحقق الهدف الخاص منه، يحكم بانها من فعل خالق عظيم، لاحتياجه الى دخالة شعور و عقل و هدفيّة و قصد.

الاشكال الثاني:

ان هناك في عالم الطبيعة ظواهر و حوادث غير متوازنة خارجة عن النظام و هي لاتتفق مع النظام المدعى و لامع الحكمة التي يوصف بها خالق الكون، كالزلازل و الطوفانات.

والجواب عنه: ان هذا الاشكال لاصلة له بمسألة النظم فان ما تعد من الحوادث الكونية شرورا كالزلازل و الطوفانات لها نظام خاص في صفحة الكون،

ناشئة عن علل و اسباب معينة تتحكم عليها محاسبات و معادلات خاصة وقد وفق الانسان على اكتشاف بعضها و ان بقي بعض آخر منها مجهولا له بعد [1].

و امّا انها ملائمة لمصالح الانسان او غير ملائمة له، فلاصلة له ببرهان النظم، بل يرجع الى صفات خالق الكون من انه حكيم عادل لايصدر عنه ما ينافي العدل و الحكمة، وقد عالجه الالهيون قديما و حديثا في مسفوراتهم الفلسفية و الكلاميّة و سنبحث عنه عند البحث عن صفاته تعالى في مسألة التوحيد و العدل و الحكمة فانتظره.

الاشكال الثالث:

ماذا يمنع من ان نعتقد بان النظام السائد في عالم الطبيعة حاصل من قبل عامل كامن في نفس الطبيعة، اى ان النظام يكون ذاتيا للمادّة ؟.

اقول: ان هذا هو نظرية خاصيّة المادّة التي يفسّر بها الماديون النظام الكونى بعد سقوط نظرية الصدفة، و حاصلها ان الكون كتلة من المواد و لكل مادة خاصية معينة لاتنفك عنها و هذه الخواص هي التي جعلت الكون على ما هو عليه الآن من النظام.

و يردّه ان غاية ما تعطيه خاصيّة المادّة هي ان تبلغ بنفسها فقط الى مرحلة معينة من التكامل الخاص و النظام المعين ـ على فرض صحة هذا القول ـ لا ان

---

١ ـ فان قلت: كون الشرور الطبيعية تابعا لقوانين كونية و ناشئا عن اسباب طبيعية خاصة راجع الى النظم العلّي، و النظم المقصود في برهان النظم هو النظم الغائي، و الشرور توجب اختلال النظم بهذا المعنى.

قلت: حقيقة النظم الغائي هي ان هناك تلائم و انسجام سائد في الاشياء تتجه الى غاية مخصوصة وكمال مناسب لها، و ان كان قد يتخلف بعروض مانع عن الوصول الى الغاية كما في فرض الشرور، و مثل هذا الفعل يسمى عندهم باطلا، لافاقدا للغاية. (المؤلف)

تتحسب للمستقبل و تتهيأ للحاجات الطارئة ولا ان تقيم حالة عجيبة و رائعة من التناسق و الانسجام بينها و بين الاشياء المختلفة و العناصر المتنافرة في الخواص و الانظمة .

و لنأت بمثال لما ذكرناه، و هو مثال واحد من آلاف الامثلة في هذاالكون، هب ان خاصيّة الخليّة البشريّة عندما تستقر في رحم المرأة، هي ان تتحرك نحو الهيئة الجنينية، ثم تصير انساناذا أجهزة منظمة، و لكن هناك في الكون في مجال الانسان تحسبا للمستقبل و تهيؤا لحاجاته القادمة لايمكن ان يستند الى خاصيّة المادّة، و هو انه قبل ان تتواجد الخليّة البشريّة في رحم الأم وجدت المرأة ذات تركيبة و أجهزة خاصة تناسب حياة الطفل ثم تحدث للأم تطورات في جهازاته البدنية و روحياته مناسبة لحياة الطفل و تطوراتها .

هل يمكن ان نعتبر كل هذاالتحسب من خواص الخليّة البشريّة، وما علاقة هذا بذاك ؟

و للمزيد من التوضيح نأتي بمثال آخر و نقول : ان جملة « افلاطون كان فيلسوفا » تتكون من (١٧) حرفا، فلو ان احدا قال : ان لكل حرف من هذه الحروف صوتاخاصا يختص به و ان هذا الصوت هو خاصية ذلك الحرف لما قال جزافا .

و لكن لو قال بان هناك وراء صوت كل حرف و خاصيته امرا آخر و هو التناسق و التناسب و الانسجام الذى يؤدّي الى بيان ما يوجد في ذهن المتكلم من المعانى، هو كون افلاطون فيلسوفا، و ان هذا التناسق هو خاصية كل حرف من هذه الحروف، فقد ارتكب خطأ كبيرا و ادعى امرا سخيفا، فان خاصية كل حرف هي صوته الخاص به و لايستدعى الحرف هذا التناسق، مع انه يمكن ان تتشكل و ينشأ من هذه الحروف آلاف الاشكال و الانظمة الاخرى غير نظام « افلاطون كان فيلسوفا » .

فاذا لم يصح هذا في جملة صغيرة مركبة من عدة احرف ذات اصوات

مختلفة و خواص متنوعة، فكيف بالكون و النظام الكوني العام المؤلف من ملايين المواد و الخواص و الانظمة الجزئية المتنوعة .

ثلاث اشكالات اخرى لهيوم:

١ ـ من اين نثبت ان النظام الموجود فعلا هو النظام الأكمل، لأنا لم نلاحظ مشابهه حتى نقيس به ؟ .

٢ ـ من يدري لعلّ خالق الكون جرّب صنع الكون مرارا حتى اهتدى الى النظام الفعلي ؟ .

٣ ـ لو فرضنا ان برهان النظام اثبت وجود الخالق العالم القادر، بيد انـه لايدل مطلقا على الصفات الكمالية كالعدالة و الرحمة التي يوصف بها .

والجواب عنها: ان هذه الاشكالات ناشئة من عدم الوقوف على رسالة برهان النظام و مدى ما يسعى الى اثباته، انّ رسالة برهان النـظام تـتلخص في اثبات ان النظام السائد في الكون ليس ناشئا من الصدفة و لا من خاصية ذاتية للمادة العمياء، بل وجد بعقل و شعور و محاسبة و تخطيط . فله خالق عالم قادر .

و امّا ان هذا الخالق الصانع هـو الله الواجب الوجود الازلي الأبـدى ام لا، و ان علمه بالنظام الأحسن هل هو ذاتى فعلي او انفعالي تدريجي، و ان النـظام الموجود هل هو احسن نظام اولا ؟ فهى مما لايتكفل باثباته هذا البرهان و لا انّه في رسالته و لامقتضاه، بل لابدّ في هذا المورد من الاستناد الى براهين اخرى مثل برهان الامكان و الوجوب او برهان امتناع التسلسل و الاستناد بقواعد عقلية بديهية او مبرهنة مذكورة في كتبالفلسفة والكلام، مثل ان علمه تعالى ذاتي فعلي وليس بانفعالي تدريجي، وان النظام الكياني ناشيء عن النظام الربّاني و مطابق له، و ذلك النظام الربّاني العلمي أكمل نظام ممكن، الى غير ذلك من الاصول الفلسفية.

٢ـ برهان الامكان

تقرير هذا البرهان يتوقف على بيان امور :

الامر الاوّل : تقسيم الموجود الى الواجب و الممكن، و ذلك لان الموجود امّا ان يستدعي من صميم ذاته ضرورة وجوده و لزوم تحققه في الخارج، فهذا هو الواجب لذاته، و امّا ان يكون متساوي النسبة الى الوجود و العدم ولا يستدعي في حد ذاته احدهما ابدا، و هو الممكن لذاته، كافراد الانسان و غيره .

الامر الثاني: كل ممكن يحتاج الى علة في وجوده، وهذا من البديهيات التي لايرتاب فيها ذومُسكة، فان العقل يحكم بالبداهة على ان مالايستدعى في حدّ ذاته الوجود، يتوقف وجوده على امر آخر و هو العلة، و الّا فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف .

الامر الثالث : الدور ممتنع، و هو عبارة عن كون الشيء موجدا لثان و في الوقت نفسه يكون الشيء الثانى موجدا لذاك الشيء الاوّل .

وجه امتناعه ان مقتضى كون الاوّل علة للثاني، تقدّمه عليه و تأخر الثاني عنه، و مقتضى كون الثانى علة للاوّل تقدم الثاني عليه، فينتج كون الشيء الواحد، في حالة واحدة و بالنسبة الى شيء واحد، متقدما و غير متقدم و متأخرا و غير متأخر و هذا هو الجمع بين النقيضين .

ان امتناع الدور وجدانى و لتوضيح الحال نأتي بمثال : اذا اتفق صديقان

على امضاء وثيقة و اشترط كل واحد منهما لامضائها، امضاء الاخر فتكون النتيجة توقف امضاء كل على امضاء الاخر ، و عند ذلك لن تكون تلك الورقة ممضاة الى يوم القيامة، و هذا مما يدركه الانسان بالوجدان وراء دركه بالبرهان .

الامر الرابع : التسلسل محال، و هو عبارة عن اجتماع سلسلة من العلل و المعاليل الممكنة، مترتبة غير متناهة، و يكون الكل متّسما بوصف الامكان، بان يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (د) و هكذا من دون ان تنتهي الى علة ليست بممكنة ولامعلولة .

و الدليل على استحالته ان المعلولية وصف عام لكل جزء من اجزاء السلسلة، فعندئذ يطرح هذا السؤال نفسه : اذا كانت السلسلة الهائلة معلولة، فما هي العلة التي اخرجها من كتم العدم الى عالم الوجود ؟ و المفروض انّه ليس هناك شيء يكون علة ولايكون معلولا، و الّا يلزم انقطاع السلسلة و توقفها عند نقطة خاصة، و هي الموجود الذي قائم بنفسه و غير محتاج الى غيره و هو الواجب الوجود بالذات .

فان قلت : ان كل معلول من السلسلة متقوم بالعلة التي تتقدمه و متعلق بها، فالجزء الاول من آخر السلسلة وجد بالجزء الثاني، و الثاني بالثالث، و هكذا الى اجزاء و حلقاتٍ غير متناهية، و هذا المقدار من التعلق يكفي لرفع الفقر و الحاجة .

قلت : المفروض ان كل جزء من اجزاء السلسلة مُتَّسم بوصف الامكان و المعلولية، و على هذا فوصف العلية له ليس بالاصالة و الاستقلال، فليس لكل حلقة دور الافاضة و الايجاد بالاستقلال، فلابد ان يكون هناك علة وراء هذه السلسلة ترفع فقرها و تكون سنادا لها .

و لتوضيح الحال نمثل بمثال و هو ان كل واحدة من هذه المعاليل بحكم فقرها الذاتي، بمنزلة الصفر ، فاجتماع هذه المعاليل بمنزلة اجتماع الاصفار، و من المعلوم ان الصفر باضافة اصفار متناهية او غير متناهية اليه لاينتج عددا،

بل يجب ان يكون الى جانب هـذه الاصفار عدد صحيح قائم بالذات حتى يكون مصحِّحا لقراءة تلك الاصفار .

فقد خرجنا بهذه النتيجة و هى ان فرض علل و معاليل غير متناهية مستلزم لاحد امرين: امّا تحقق المعلول بلاعلة، و امّا عدم وجود شيء في الخارج رأسا، و كلاهما بديهي الاستحالة .

تقرير برهان الامكان :

الى هنا تمّت المقدمات التي يبتني عليها برهان الامكان، و اليك نفس البرهان :

لاشك ان صفحة الوجود مليئة بالموجودات الامكانية، بدليل انّها توجد و تنعدم و تحدث و تفنى و يطرأ عليها التبدل و التغير، الى غير ذلك من الحالات التي هي آيات الامكان و سمات الافتقار .

وامر وجودها لايخلو عن الفروض التالية :

١ ـ لاعلة لوجودها، أو ان كلاً منها علة لوجود نفسه و هذا باطل بحكم المقدمة الثانية (كل ممكن يحتاج الى علة) .

٢ ـ البعض منها علة لبعض آخر و بالعكس، و هو محال بمقتضى المقدمة الثالثة (بطلان الدور) .

٣ ـ بعضها معلول لبعض آخر و ذلك البعض معلول لآخر من غير ان ينتهى الى علة ليست بمعلول، و هو ممتنع بمقتضى المقدمة الرابعة (استحالة التسلسل) .

٤ ـ وراء تلك الموجودات الامكانية علة ليست بمعلولة بل يكون واجب الوجود لذاته و هو المطلوب .

فاتضح انه لايصح تفسير النظام الكوني الاّ بالقول بانتهاء المـمكنات الى الواجب لذاته القائم بنفسه، فهذه الصورة هي التي يصححها العقل و يعدُّها خالية عن الاشكال و امّا الصور الباقية فكلّها تستلزم المحال، و المستلزم للمحال محال .

برهان الامكان في الذكر الحكيم :

وقد اشير في الذكر الحكيم الى شقوق برهان الامكـان، فـإلى ان حـقيقة الممكن حقيقة مفتقرة لاتملك لنفسها وجوداو تحققا ولا اىّ شيءآخر أشار بقوله:

﴿يَا أَيُّهَاالنَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾[1].

و مثله قوله سبحانه :

﴿ وَ أَنَّهُ هُوَ أَغْنى وَ أَقْنىٰ ﴾[2].

و قوله سبحانه :

﴿ وَ اللهُ الغَنِيّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ ﴾[3].

و الى ان الممكن و منه الانسان لايتحقق بلا علّة، ولا تكون علته نفسه، اشار سبحانه بقوله :

﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾[4].

و الى ان الممكن لايصح ان يكون خالقاً لممكن آخر بالاصالة و الاستقلال و من دونالاستنادالى خالق واجب اشار بقوله :

---

١ ـ الفاطر : ١٥ .

٢ ـ النجم : ٤٨ .

٣ ـ محمّد : ٣٨ .

٤ ـ الطور : ٣٥ .

﴿أَمْ خَلَقُوا السَّموات وَ الاَرْضَ بَلْ لاَيُوقِنُونَ﴾[1].

إجابة عن اشكال:

قد استشكل على القول بانتهاء الممكنات الى علة ازلية موجودة بنفسها بانه يستلزم تخصيص القاعدة العقلية، فانالعقل يحكم بان الشيء لايتحقق بلاعلة.

و الجواب: ان القاعدة العقلية تختص بالموجودات الامكانية التي لاتقتضي في ذاتها وجودا و لاعدما.

اذ الحاجة الى العلة، ليس من خصائص الموجود بما هو موجود، بل هي من خصائص الموجود الممكن، فانه حيث لايقتضي في حدِّ ذاتهالوجود ولا العدم، لابدَّ له من علة توجده، و يجب انتهاء امر الايجاد الى ما يكون الوجود عين ذاته و لايحتاج الى غيره، لما تقدم من اقامة البرهان على امتناع التسلسل، فالاشتباه نشأ من الغفلة عن وجه الحاجة الى العلة و هو الامكان لا الوجود.

---

١ ـ الطور: ٣٦.

٣ـ برهان الحدوث

من البراهين التي يستدل به على اثبات وجود خالق الكون، برهان الحدوث، وقد استدل به امام الموحدين علي عليه السلام على وجود الله سبحانه و أزليّته في مواضع من كلماته و خطبه التوحيدية، منها قوله عليه السلام :

« الحمدلله الذي لاتدركه الشواهد ولاتحويه المشاهد ولا تراه النواظر ولا تحجبه السواتر، الدال على قدمه بحدوث خلقه و بحدوث خلقه على وجوده » [١] .

تعريف الحدوث و اقسامه :

الحدوث وصف للوجود باعتبار كونه مسبوقا بالعدم، والعدم على قسمين: احدهما العدم المقابل و هو العدم الزماني الذي لايجامع الوجود، و ثانيهما العدم المجامع الذي هو عدم الشيء في حد ذاته المجامع لوجوده بعد استناده الى العلة، و على هذا فالحدوث ايضا على قسمين :

الأوّل : الحدوث الزماني و هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني كمسبوقية اليوم بالعدم في أمس و مسبوقية حوادث اليوم بالعدم في أمس .

---

١ ـ نهج البلاغة : الخطبة ١٨٥ .

و الثاني : الحدوث الذاتي و هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته كجميع الموجودات الممكنة التيلها الوجود بعلة خارجة من ذاتها، و ليس لها في ماهيتها وحدّ ذاتها الاّ العدم، هذا حاصل ما ذكروه في تعريف الحدوث و تقسيمه الى الزماني و الذاتي و التفصيل يطلب من محلّه [1] .

ثم ان مرجع الحدوث الذاتي الى الامكان الماهوي، فالاستدلال بالحدوث الذاتي راجع الى برهان الامكان المتقدم، فلنركز البرهان هنا على الحدوث الزّماني فنقول :

العلوم الطبيعية و حدوث عالم المادة :

اثبت العلم بوضوح أن هناك انتقالاً حرارياً مستمراً من الاجسام الحارة الى الاجسام الباردة، و لاتتحقق في عالم الطبيعة عملية طبيعية متعاكساً لذلك، و معنى ذلك ان الكون يتَّجه الى درجة تتساوى فيها جميع الاجسام و ينضب فيها معين الطاقة، و عند ذلك لن تتحقق عمليات كيميائيّة او طبيعيّة و يستنتج من ذلك :

ان الحياة في عالم المادة أمر حادث و لها بداية، اذ لو كانت موجوداً ازلاً وبلا ابتداء لزم استهلاك طاقات المادة، و انضباب ظاهرة الحياة المادية منذ زمن بعيد .

و الى ما ذكرنا أشار « فرانك آلن » استاذ علم الفيزياء بقوله :

« قانون (ترموديناميا) اثبت ان العالم لايزال يتجه الى نقطة تتساوى فيها درجة حرارة جميع الاجسام، ولا توجد هناك طاقة مؤثّرة لعمليّة الحياة، فلولم يكن للعالم بداية و كان

---

١ ـ لاحظ بداية الحكمة : المرحلة ٩، الفصل ٣ .

موجودا من الأزل لزم ان يقضى للحياة أجلها منذ أمدٍ بعيدٍ، فالشمس المشرقة والنجوم و الارض المليئة من الظواهر الحيويّة و عملياتها أصدق شاهد على أن العالم حدث في زمان معيّن فليس العالم الا مخلوقا حادثاً » [١] .

تقرير برهان الحدوث :

مما تقدم تبيَّنت صغرى برهان الحدوث و هي ان العالم المادّي حادث [٢] وليُضمَّ اليها الأصل البديهي العقلي و هو ان كل أمر غير ذاتي معلَّل، كما ان كل حادث لابُدَّ له من محدث و خالق، فما هو المحدث لحياة المادة ؟ إما هي نفسهاأو غيرها ؟ ولكن الفرض الاوّل باطل، لان المفروض انها كانت قبل حدوث الحياة لها فاقدة لها، و فاقد الشيء يستحيل ان يكون معطياً له، فلا مناص من قبول الفرض الثاني، فهناك موجود آخروراء عالم المادة هو الموجد للمادة و محدث الحياة لها .

الى هنا تمّ دور الحدوث الزماني في البرهان و أنتج ان هناك موجوداً غير مادّي، محدثا لهذا العالم المادي، و امّا ان ذلك المحدث هل هو ممكن او واجب

---

١ ـ اثبات وجود خدا (فارسی) : ص ٢١ يحتوى الكتاب على مقالات من أربعين من المتمهرين في العلوم المختلفة، جمعها العالم المسيحى « جان كلورمونسما» .

٢ ـ اثبات الحدوث الزمانى للعالم المادى لاينحصر فيما ذكر في المتن من طريق العلم التجريبى، بل هناك طريق أدق منه اكتشفها الفيلسوف الأسلامى العظيم صدر المتألهين قدس سره على ضوء ما اثبته من الحركة الجوهرية للمادة، قال في رسالة الحدوث بعد اثبات الحركة الجوهرية : « قد علَّمناك و هديناك طريقا عرشياً لم يسبقنا أحد من المشهورين بهذه الصناعة النظرية في اثبات حدوث العالم الجسمانى بجميع ما فيه من السّموات و الارضين و ما بينهما حدوثا زمانياً تجددياً .... » ـ الرسائل : ٤٨ ـ و لشيخنا الاستاذ ـدام ظلّه ـ تحقيق جامع حول مسألة الحركة الجوهرية و ما يترتب عليها من حدوث عالم المادة، راجع كتاب « الله خالق الكون » .

فلابدّ لاثباته مـن اللجوء الـى برهان الامكان و امـتنـاع الـدور و التسـلسل المتقدم بيانها .

الاجابة عن شبهة رسل :

ان لبرترند رسل هاهنا شبهة يجب ان نذب عنها و هي : انه بعد الاشارة الى قانون « ترموديناميا » و ما يترتب عليه من حدوث العالم المادي، قال :

« لايصح ان يستنتج منـه ان العـالـم مخلـوق لخالق وراءه، لان استنتاج وجود الخالق استنتاج علّي (قائم على مبدء العلّية علة لوجود) و الاستنتاج العلّي في العلوم غير جـائز الّا اذا انطبقت عليه القوانين العلمية، و من المعلوم استحالة اجـراء العملية التجريبيّة على خلقة العالم من العدم، فـفرض كـون العالم مخلوقا لخالق محدث، ليس أولى من فـرض حـدوثه بلاعلة محدثة، فان الفرضين مشتركان في نـقض القـوانـين العلميّة المشهودة لنا »[١] .

يلاحظ عليه : ان برهان الحدوث كما عرفت متشكل مـن مقدمتين، الأُولى: حـدوث العالم، و هذا نتيجـة واضحة مـن الأبحـاث العـلميـة التـجـريبيّة، و ثانيها: الأصل العقلي البديهي، و ليس هذا مستفاداً من الأبحاث العلمية، بل هو خارج عن نطاق العلم التجريبي رأساً، كما ان النتيجة المـذكورة ايضا ليست ممـا تنالها يد التجربة، و تنطبق عليها قوانينها، فان كان مراد رسل من تساوي فرض مخلوقية العالم و فرض وجوده صدفةً انهما خارجتان عن نطاق العلوم التجريبيّة، فصحيح، لكنهما غير متساويين عند العقل الصريح الّذي هو الحـاكم الفريد في أمثال هذه الأبحاث العقلية الخارجة عن نطاق العلوم التجريبيّة الحسـيّة، فكأنَّ رسـل

---

١ ـ جهان‌بيني علمي (فارسي): ١١٤.

رفض العقل و البراهين العقلية و حصر طريق الاستدلال على طريقة الحس و الاستقراء و التجربة، كما هو مختار جميع الفلاسفة الحسيين الأوروبيين و غيرهم، وقد برهن على فساد هذا المبنى في محلّه .

الفصل الثالث

التوحيد و مراتبه

يحتل التوحيد المكانة العليا في الشرائع السماوية، فكان اوّل كلمة في تبليغ الرسل الدعوة الى التوحيد و رفض الثنوية و الشرك، يقول سبحانه:

﴿ وَ مَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْ اِلَيْهِ اَنَّه لَآاِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدُوْنِ ﴾[1].

و يقول ايضاً:

﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِيْ كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلاً اَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوْتَ... ﴾[2].

و لأجل ذلك يجب على الالهي التركيز على مسألة التوحيد اكثر من غيرها، و استيفاء الكلام فيه موقوف على البحث حول أهمّ مراحل التوحيد و هي:

١ ـ التوحيد في الذات.

٢ ـ التوحيد في الصفات.

٣ ـ التوحيد في الخالقية.

---

١ ـ الانبياء: ٢٥.

٢ ـ النحل: ٣٦.

٤ ـ التوحيد في الربوبية .

٥ ـ التوحيد في العبادة .

و اليك دراسة المواضيع المتقدمة :

١ ـ التوحيد في الذات

يعنـي بالتوحيد في الذات امران : الاوّل ان ذاته سبحانه بسيط لاجزء له، و الثاني ان ذاته تعالى متفرّد ليس له مثل ولانظير وقد يعبَّر عن الاوّل بأحديّة الذات و عن الثاني بوحدانيّته . وقد ورد في روايات اهل‌البيت عليهم السلام :

« انه تعالى واحد احديّ المعنى » [(١)].

البرهان على بساطة ذاته تعالىٰ :

اعلم ان التركيب على اقسام :

١ ـ التركيب من الاجزاء العقلية فقط .

٢ ـ التركيب منها و من الاجزاء الخارجية كالمـادة و الصورة و الاجـزاء العنصرية .

٣ ـ التركيب من الاجزاء المقدارية، و المدعى ان ذاته تعالى بسـيط ليس بمركب من الاجزاء مطلقا .

و الدليل على انه ليس مركبا من الاجزاء الخارجية و المقدارية انه سبحانه منزّه عن الجسم و المادّة كما سيوافيك البحث عنه في الصفات السلبية .

---

١ ـ التوحيد، للشيخ الجليل الصدوق، ط دارالمعرفة بيروت : الباب ١١، الحديث ٩ .

و البرهان على عدم كونه مركبا من الاجزاء العقلية هو ان واجب الوجود بالذات لاماهية له، و مالا ماهية له ليس له اجزاء عقلية، لأن الاجزاء العقلية منحصرة في الجنس و الفصل، و الوجود و الماهية .

و ليعلم ان الماهية تطلق على معنيين : أحدهما ما يقال في جواب «ما»الحقيقية و يعبَّر عنها بالذات و الحقيقة ايضا، و ثانيهما ما يكون به الشيء هو هو بالفعل، اي الهويّة، و المراد من نفي الماهية عنه سبحانه هو المعنى الاوّل، و الوجه في انتفاءالماهية عنه تعالى بهذا المعنى هو ان الماهيّة من حيث هي هي، مع قطع النظر عن غيرها، متساوية النسبة الى الوجود و العدم .

فكل ماهيّة من حيث هي، تكون ممكنة، فماليس بممكن، لا ماهيّة له والله تعالى بما انه واجب الوجود بالذات، لايكون ممكنا بالذات فلا ماهيّة له .

دلائل وحدانيته :

١ ـ التعدد يستلزم التركيب :

لوكان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبان في كونهما واجبي الوجود، فلابد من تميز أحدهما عن الأخر بشيء وراء ذلك الامر المشترك، و ذلك يستلزم تركب كل منهما من شيئين : أحدهما يرجع الى ما به الاشتراك، و الاخر الى مابه الامتياز، وقد عرفت ان واجب الوجود بالذات بسيط ليس مركبا لامن الاجزاء العقلية ولا الخارجية .

٢ ـ الوجود اللامتناهي لايقبل التعدد :

ان وجود الواجب بالذات غيرمتناه، فان محدودية الوجود ملازمة لتلبسه بالعدم و هو واضح، و على هذا الأساس لايمكن اعتبار ذاته سبحانه محدودة، لان لازم المحدودية الفقدان و الانعدام بالنسبة الى مرتبة من الوجود و الكمال الوجودي الموجود في النظير، و الفقدان مساوق للنقص و الحاجة و هي تنافي

وجوب الوجود بالذات .

و بعبارة اخرى : تعدد واجب الوجود بالذات، هو تعدد موجودين غيرمتناهيين بلحاظ الوجود و الكمالات الوجودية، و هو يستلزم تناهى كل واحد منهما، فان التعدد فرع التمايز و هو مستلزملتناهى كل أمرين من بعض‌الجهات حتى يصح ان نقول : هذا غير ذاك، هذا خلف .

٣ـ صرف الوجود لايتثنى ولا يتكرّر :

قدتبيّن ان واجب الوجود بالذات لا ماهيّة له، فهو صرف الوجود، ولا يخلط وجوده نقص و فقدان، و من الواضح ان كل حقيقة من الحقايق اذا تجردت عن ايّ خليط و صارت صرف الشيء، لايمكن ان تثنى و تعدد .

و على هذا، فاذا كان سبحانه ـ بحكم انه لا ماهيّة له ـ وجوداً صرفا، لايتطرق اليه التعدد، ينتج انه تعالى واحد لاثاني له و لانظير و هو المطلوب .

التوحيد الذاتي في القرآن و الحديث :

قد تعرفت على البراهين العقلية على التوحيد الذاتي و لأجل التعرف على موقف القرآن و الروايات في هذا البحث الدقيق نشير الى بعض الآيات و الاحاديث في هذا المجال :

ان القرآن الكريم عند مايصف الله تعالى بالوحدانية، يصفه « بالقهّاريّة » و يقول :

﴿ هُوَ اللهُ الواحِدُ الْقَهَّارُ ﴾[1]

و بهذا المضمون آيات متعددة أُخرىٰ في الكتاب المجيد، و ما ذلك الاّ لان

---

١ ـ الزمر : ٤ .

الموجود المحدود المتناهي مقهور للحدود و القيود الحاكمة عليه. فاذا كان قاهرا من كل الجهات لم تتحكم فيه الحدود، فكان اللامحدودية تلازم وصف القاهرية .

و من هنا يتضح ان وحدته تعالى ليست وحدة عددية ولا مفهومية، قال العلامة الطباطبائي ﷺ :-

« ان كلا من الوحدة العددية كالفرد الواحد من النوع و الوحدة النوعية كالانسان الذي هو نوع واحد في مقابل الانواع الكثيرة، مقهور بالحد الذي يميز الفرد عن الاخر و النوع عن مثله، فاذا كان تعالى لايقهره شيء و هو القاهر فوق كل شيء فليس بمحدود في شيء فهو موجود لايشوبه عدم و حق لايعرضه باطل ، فللّه من كل كمال محضه » [1] .

ثم ان امام الموحدين عليا عليه السلام عندما سئل عن وحدانيته تعالى، ذكر للوحدة أربعة معان، و انّ الاثنين منها لايليقان بساحته تعالى واثنان منها ثابتان له .

امّا اللذان لايليقان بساحته تعالى: الوحدة العددية و الوحدة المفهومية حيث قال :

« فامّا اللذان لايجوزان عليه، فقول القائل واحد يقصد به باب الاعداد، فهذا مالايجوز، لانّ مالاثانى له لايدخل في باب الاعداد، اما ترى انه كفر من قال [انه ثالث ثلاثة]، و قول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لايجوز لانه تشبيه و جل ربُّنا و تعالىٰ عن ذلك » .

و امّا اللذان ثابتان له تعالى : بساطة ذاته، و عدم المثل و النظيرله،

---

١ ـ الميزان، العلّامة السيد محمّد حسين الطباطبائي، ط منشورات مؤسسة الاعلمى بيروت : ٦ / ٨٨ ـ ٨٩ بتلخيص .

حيث قال:

« و امّا الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الاشياء شبه... و انه عزوجل أحديّ المعنى... لاينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم... » [١].

و روي عنه ايضاً انه قال في ضمن تحميده سبحانه:

« ليس له حد ينتهى الى حده ولا له مثل فيعرف بمثله » [٢].

ترى ان الامام عليه السلام بعد ما نفى الحد عن الله اتى بنفي المثل له سبحانه، لارتباط و ملازمة بين اللامحدودية و نفي المثل، فقد اشار الى كلا المعنيين للتوحيد الذاتي، فقوله عليه السلام:

« ليس له حدّ ينتهى الى حدّه ».

اشارة الى بساطة ذاته سبحانه، و قوله عليه السلام:

« ولا له مثل فيعرف مثله ».

اشارة الى نفي المثل و النظير له تعالى.

ثم ان في سورة التوحيد اشير الى هذين المعنيين، فالى المعنى الأول، اشير بقوله تعالى:

﴿ قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ ﴾.

فهو احدي الذات، و الى المعنى الثاني بقوله تعالى:

﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَّه كُفُواً اَحَدٌ ﴾.

---

١ ـ التوحيد للصدوق: الباب ٣، الحديث ٣.

٢ ـ نفس المصدر: الباب ٢، الحديث ١.

نظريّة التثليث عند النصارى :

انّ كلمات المسيحيين في كتبهم الكلامية تحكي عن ان الاعتقاد بالتثليث من المسائل الاساسية التى تبنى عليها عقيدتهم، ولا مناص لايٍّ مسيحى من الاعتقاد به، و في عين الوقت يعتبرون انفسهم موحدين غير مشركين، و ان الإله في عين كونه واحدا ثلاثة و مع كونه ثلاثة واحد ايضاً .

و اقصى ما عندهم في تفسير الجمع بين هذين النقيضين هو أن تجارب البشر مقصورة على المحدود، فاذا قال الله بان طبيعته غير محدود تتألف من ثلاثة اشخاص لزم قبول ذلك، اذ لامجال للمناقشة في ذلك، و ان لم يكن هناك مقياس لمعرفة معناه، بل يكفي في ذلك ورود الوحي به، و ان هؤلاء الثلاثة يشكلون بصورة جماعية « الطبيعة الالهية اللامحدودة »، و كل واحد منهم في عين تشخصه و تميزه عن الاخرين، ليس بمنفصل ولامتميز عنهما، رغم انه ليست بينهم ايّة شركة في الالوهية، بل كل واحد منهم إله مستقل بذاته و مالك بانفراده لكامل الالوهية، و ان الالوهية في كل واحد متحققة بتمامها دون نقصان .

و حاصل هذا التفسير أن عقيدة التثليث عقيدة تعبّديّة محضة ولا سبيل الى نفيها و اثباتها الّا الوحي، فانها فوق التجربيات الحسية و الادراكات العقلية المحدودة للانسان .

نقد هذه النظرية :

و يلاحظ عليه اوّلاً : ان استناد هذه النظرية الى الوحي من طريق الأناجيل مردود لانها ليست كتبا سماوية، بل تدل طريقة كتابتها على انها اُلّفت بعد رفع المسيح الى الله سبحانه او بعد صلبه على زعم المسيحيين، و الشاهد انّه وردت في آخر الاناجيل الاربعة كيفية صلبه و دفنه ثم عروجه الى السماء .

أضف الى ذلك ان عقيدة التثليث بالتفسير المتقدم مشتملة على التناقض

الصريح، اذ من جانب يعرفون كل واحد من الآلهة الثلاثة بانه متشخص و متميز عنْ البقية، و في الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحدا حقيقة لامجازا، أفيمكن الاعتقاد بشيء يضاد بداهةالعقل، ثم‌استناده الى ساحة الوحي الالهي ؟ .

و ثانياً: نسأل ما هو مقصود كم من الأقانيم و الآلهة الثلاثة التي تتشكل منها الطبيعة الالهية الواحدة . فأن لها صورتين لاتناسب واحدة منها ساحته سبحانه :

١ ـ ان يكون لكل واحد من هذه الآلهة الثلاثة وجوداً مستقلا عن الاخر بحيث يظهر كل واحد منها في تشخص و وجود خاص، و يكون لكل واحد من هذه الأقانيم اصل مستقل و شخصية خاصة مميزة عما سواها .

لكن هذا هو الاعتقاد بتعدد الاله الواجب بذاته وقد وافتك ادلّة وحدانيته تعالى .

٢ ـ ان تكون الأقانيم الثلاثة موجودة بوجود واحد، فيكون الأله هو المركب من هذه الاموالثلاثة و هذا هو القول بتركب ذات الواجب وقد عرفت بساطة ذاته تعالى [1] .

تسرب خرافة التثليث الى النصرانية :

ان التاريخ البشرى يرينا انه طالما عمد بعض اتباع الانبياء ـ بعد وفاة الانبياء او خلال غيابهم ـ الى الشرك و الوثنية، تحت تأثير المضلين،

---

١ ـ فان قلت: ان هاهنا تفسيرا آخر للتثليث و هو ان الحقيقة الواحدة الالهية تتجلى في اقانيم ثلاثة.

قلت: تجلي تلك الحقيقة فيها لايخلو عن وجهين: الاوّل، ان تصير بذلك ثلاث ذوات كل منها واجدة لكمال الحقيقة الالهية، و هذا ينافي التوحيد الذاتي، و الثاني ان تكون الذات الواجدة لكمال الالوهية واحدة ولها تجليات صفاتية و افعالية و منها المسيح و روح القدس و هذا و ان كان صحيحا الا انّه ليس من التثليث الذي يتبناه المسيحيون في شيء ـ المؤلف ـ .

ان عبادة بني‌اسرائيل للعجل في غياب موسى عليه السلام اظهر نموذج لما ذكرناه و هو مما اثبته القرآن و التاريخ، و على هذا فلاعجب اذا رأينا تَسرُّب خرافة التثليث الى العقيدة النصرانية بعد ذهاب السيد المسيح عليه السلام و غيابه عن اتباعه .

ان القرآن الكريم يصرح بان التثليث دخل النصرانية بعد رفع المسيح، من العقايد الخرافية السابقة عليها، حيث يقول تعالى :

﴿ وَ قَالَتِ النَّصارى الْمَسِيْحُ ابْنُ اللهِ ذلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ اَنَّى يُؤْفَكُوْنَ ﴾ [1] .

لقد أثبتت الابحاث التاريخية ان هذا التثليث كان في الديانة البرهمانية قبل ميلاد السيد المسيح بمئات السنين، فقد تجلى الربّ الازلي الابدى لديهم في ثلاثة مظاهر و آلهة :

١ ـ براهما (الخالق) .

٢ ـ فيشنوا (الواقي) .

٣ ـ سيفا (الهادم) .

وقد تسربت من هذه الديانة البرهمانية الى الديانة الهندوكية، و يوضح الهندوس هذه الامور الثلاثة في كتبهم الدينية على النحو التالى :

«براهما» هو المبدىء بايجاد الخلق، و هو دائماالخالق اللاهوتي و يسمى بالأب .

«فيشنو» هو الواقى الذي يسمى عند الهندوكين، بالابن الذي جاء من قبل أبيه .

«سيفا» هو المفني الهادم المعيد للكون الى سيرته الاولىٰ .

---

١ ـ التوبة : ٣٠ .

و بذلك يظهر قوة ما ذكره الفيلسوف الفرنسي « غستاف لوبون » قال:

« لقد و اصلت المسيحية تطورها في القرون الخمسة الاولى من حياتها، مع اخذ ما تيسر من المفاهيم الفلسفية و الدينية اليونانية و الشرقية، و هكذا اصبحت خليطا من المعتقدات المصرية و الايرانية التى انتشرت في المناطق الاوروبية حوالي القرن الأول الميلادي فاعتنق الناس تثليثاً جديداً مكوّنا من الاب و الأبن و روح القدس، مكان التثليث القديم المكون من [نروبى تر] و [وزنون] و [نرو][1].

١ ـ قصّة الحضارة، ويل دورانت (معاصر).

٢ـ التوحيد في الصفات

اختلف الالهيون في كيفية اجراء صفات الله الذاتية عليه سبحانه على قولين :

الاوّل : عينية الصفات مع الذات، و هذا ما تبنّاه ائمة اهل البيت عليهم السلام و اختاره الحكماء الالهيون و عليه جمهور المتكلمين من الامامية و المعتزلة و غيرهما .

والثاني : زيادتها على الذات و هي مختار المشبهة من اصحاب الصفات و الأشاعرة، قال الشيخ المفيد في هذا المجال :

« ان الله عزّوجلّ اسمه حيّ لنفسه لابحياة، و انّه قادر لنفسه و عالم لنفسه لابمعنى كما ذهب اليه المشبّهة من اصحاب الصفات و الأحوال المبتدعات، كما ابدعه ابو هاشم الجبائي و فارق به سائر اهل التوحيد و ارتكب اشنع من مقال اهل الصفات، و هذا مذهب الامامية كافة و المعتزلة الّا من سمّيناه، و اكثر المرجئة و جمهور الزيدية و جماعة من اصحاب الحديث و المحكمة » .

و قال ايضاً :

« و احدث رجل من اهل البصرة يعرف بالاشعري قولاً

خالف فيه الفاظ جميع الموحدين و معانيهم فيما وصفناه، و زعم ان الله عزّوجلّ صفات قديمة و انه لم يزل بمعان لاهي هو و لاغيره، من اجلها كان مستحقا للوصف بانه عالم، حي، قادر، سميع، بصير، متكلم، مريد» [١].

اذا عرفت ذلك فاعلم: ان الصحيح هو القول بالعينية، فان القول بالزيادة يستلزم افتقاره سبحانه في العلم بالأشياء و خلقه ايّاها الى امور خارجة عن ذاته، فهو يعلم بعلم هو سوى ذاته، و يخلق بقدرة هي خارجة عن حقيقته و هكذا، و الواجب بالذات منزّه عن الاحتياج الى غير ذاته، و الأشاعرة و ان كانوا قائلين بأزليّة الصفات مع زيادتها على الذات، لكن الأزلية لاترفع الفقر و الحاجة عنه، لان الملازمة غير العينية، هذا مضافا الى ان القول بالصفات الزائدة الأزلية يستلزم تعدد القدماء، قال الامام علي عليه السلام :

«وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف، و شهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثنّاه، و من ثنّاه فقد جزّأه، و من جزّأه فقد جهله» [٢].

و قال الامام الصادق عليه السلام :

«لم يزل الله جلّ و عزّ ربنا و العلم ذاته ولا معلوم، و السمع ذاته و لامسموع، و البصر ذاته و لامبصر، و القدرة ذاته و لامقدور» [٣].

فان قلت : لاشك ان لله تعالى صفات و اسماء مختلفة انهيت في الحديث

١ـ اوائل المقالات، الشيخ المفيد، ط منشورات مكتبة الداوري : ٥٦ ـ ٥٧ .

٢ـ نهج البلاغة : الخطبة الاولى .

٣ـ التوحيد للصدوق : الباب ١١، الحديث ١

النبوي المعروف الى تسع و تسعين، فكيف يجتمع ذلك مع القول بالعينية و وحدة الذات و الصفات ؟

قلت : كثرة الاسماء و الصفات راجعة الى عالم المفهوم، مع ان العينية ناظرة الى مقام الواقع العيني، و لايمتنع كون الشيء على درجة من الكمال يكون فيها كلّه علما و كلّه قدرة و كلّه حياة و مع ذلك فينتزع منه باعتبارات مختلفة صفات متعددة متكثرة، و هذا كما ان الانسان الخارجي مثلاً بتمام وجوده مخلوق لله سبحانه، و معلوم له و مقدور له، من دون ان يخص جزء منه بكونه معلوما و جزء آخر بكونه مخلوقا او مقدوراً، بل كلّه معلوم و كلّه مخلوق، و كلّه مقدور .

ثم ان الشيخ الاشعري استدل على نظرية الزيادة بوجهين :

الاوّل :انه يستحيل ان يكون العلم عالما، او العالم علما، و من المعلوم ان الله عالم، و من قال ان علمه نفس ذاته لايصح له ان يقول انه عالم، فتعين ان يكون عالما بعلم يستحيل ان يكون هو نفسه [(١)] .

يلاحظ عليه : ان الحكم باستحالة اتحاد العلم و العالم و عينيتهما مأخوذ عمّا نعرفه في الانسان و نحوه، و لاشك في مغايرة الذات و الصفة في هذا المجال، و لكن لايصح تسرّيه الى موضوع يغاير موضوعه، و هو الواجب الوجود بالذات، فاذا قام البرهان على العينية هناك، فلا استحالة في كون العلم عالما و بالعكس .

الثاني :لو كان علمه سبحانه عين ذاته لصحّ ان نقول : يا علم‌الله اغفرلى و ارحمني [(٢)] .

يلاحظ عليه :ان الاضافة في قولنا: «يا علم الله» بيانية لاغير، فيصير المعنى يا علما هو الله، و من المعلوم جواز ذلك عقلاً و شرعاً، كما يقال

---

١ ـ اللمع، ابوالحسن على بن اسماعيل الاشعري (م ٣٢٤): ٣٠، باختصار .

٢ ـ الأبانة، الاشعري : ١٠٨ .

يا عدل و يا حكيم و يراد منه الواجب عزّاسمه، و هناك ادلّة اخرى للأشاعرة على اثبات نظريتهم، و الكلّ مخدوشة كما اعترف بذلك صاحب المواقف [١] .

ثم ان المشهور ان المعتزلة نافون للصفات مطلقا و قائلون بنيابة الذات عن الصفات، و لكنه لا أصل له، فالمنفي عندهم هو الصفات الزائدة الازلية، لا اصل الصفات فهم قائلون بالعينية كالامامية، و يدل على ذلك كلام الشيخ المفيد الانف الـذكـر، نعـم يظهر القـول بالنيابة مـن عبّاد بن سليمان و ابي علي الجبائي [٢] .

---

١ ـ راجع شرح المواقف، الشريف الجرجاني، ط منشورات الشريف الرضي، بقم: ٨ / ٤٥ ـ ٤٧ .

٢ ـ للوقوف على آرائهم في هذا المجال راجع الملل و النحل لشيخنا الاستاذ السبحاني ـ دام ظله ـ: ٣ / ٢٧١ ـ ٢٧٩ .

٣ـ التوحيد في الخالقية

دلّت البراهين العقلية على انه ليس في الكون خالق اصيل الا الله سبحانه، و ان الموجودات الامكانية مخلوقة لله تعالى و مايتبعها من الأفعال و الآثار، حتى الانسان و ما يصدر منه، مستندة اليه سبحانه بلا مجاز و شائبة عناية، غاية الامر أن ما في الكون مخلوق له امّا بالمباشرة او بالتسبيب .

و ذلك لما عرفت من انّه سبحانه هو الواجب الغني، و غيره ممكن بالذات و لايعقل ان يكون الممكن غنيا في ذاته و فعله عن الواجب، فكما ان ذاته قائمة بالله سبحانه، فهكذا فعله، و هذا ما يعبّر عنه بالتوحيد في الخالقية و من عرف الممكن حق المعرفة و انه الفقير الفاقد لكل شيء في حدّ ذاته، يعد المسألة بديهيّة .

هذا مالدى العقل، و امّا النقل فقد تضافرت النصوص القرانية على ان الله سبحانه هو الخالق، ولا خالق سواه و إليك نماذج من الآيات الواردة في هذا المجال :

﴿ قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ القَهّارُ ﴾ [1] .

﴿ اَللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ عَلىٰ كُلِ شَيْءٍ وكيلٌ ﴾ [2] .

---

١ ـ الرعد : ١٦ .

٢ ـ الزمر : ٦٢ .

﴿ ذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لاٰ اِلٰه اِلاّٰ هُوَ ﴾ [١] .

﴿أَنّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَهُ صاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٢] .

﴿ يٰاَيُّهَا النّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللهِ ﴾ [٣] .

الى غير ذلك من الآيات القرآنية الدالة على ذلك .

المذاهب الكلامية في هذه المسألة :

هذا هو حكم العقل و هذه نصوص القرآن الكريم لايشك فيها الا المنحرف عن الفطرة، غير ان المهم في المقام هو الوقوف على ما تهدف اليه الآيات، وهناك ثلاث تفسيرات له، قد ذهبت الى كل منها طائفة من المتكلمين :

الاوّل : ما ذهبت اليه الاشاعرة و هو حصر الخالقية بالله تعالى على الاطلاق، فليس في صفحة الوجود سواه سبحانه خالق موجود، لامستقلا ولا تبعا، و على ذلك الأساس انكرت العلية والمعلولية، والتأثير و التأثر بين الموجودات الامكانية و بدّلتها بـ« عادة الله » بمعنى ان آثار الظواهر الطبيعية كلها مفاضة من الله سبحانه بالمباشرة من غير ان يكون هناك علل و اسباب كونية ـ مادّية و غير مادية ـ و انما جرت عادته تعالى بايجاد تلك الآثار عقيب بعض الحوادث و الاشياء، فجرت عادة الله ـ مثلاً ـ على إيجاد الحرارة عند وجود النار مباشرة من دون ان تكون هناك رابطة بين النار و حرارتها، و هكذا غيرها من الظواهر الطبيعيّة .

---

١ ـ المؤمن : ٦٢ .

٢ ـ الانعام : ١٠١ .

٣ ـ الفاطر : ٣ .

و على هذا الاصل جعلوا افعال العباد مخلوقة لله سبحانه مباشرة ولم يقيموا للقدرة الحادثة في العبد وزناً ولم يعترفوا بتأثيرها في فعله .

الثاني : مانسب الى المعتزلة و هو انهم بعد الألتزام بقانون العلية في عالم الامكان فسروا التوحيد في الخالقية، بحدوث الاشياء فقط (اي في ذواتها) و عليه فخالق الموجودات ـ اي محدثها ـ ليس الا الله تعالى، و لكن بعد تحققها و حدوثها فهي مستقلّة بافعالها و آثارها قضاءاً لقانون العليّة العام في دار الوجود، و هذه هي نظرية التفويض التى تعرف بها طائفة المعتزلة .

الثالث : ما ذهبت اليه الأمامية و هو مختار الحكماء الالهيين من المسلمين، فانهم جمعوا بين الأمرين اعني حصر الخالقية بالله تعالى حدوثا و بقاءاً و الألتزام بقانون العلية في نظام الوجود، و لأجل دراسة واضحة لهذه النظرية يجب ان نبحث حول امرين تاليين :

١ ـ ما هو موقف القرآن الكريم تجاه قانون العلية ؟

٢ ـ ما هو المراد من حصر الخالقية بالله تعالى ؟

موقف القرآن الكريم تجاه قانون العلية :

ان الامعان في الأيات الكريمة يدفع الانسان الى القول بان الكتاب العزيز يعترف بان النظام الامكاني نظام الاسباب و المسببات، فان المتأمل في الذكر الحكيم لايشك في انه كثيراً ما يسند آثارا الى الموضوعات الخارجية و الاشياء الواقعة في دار المادة، كالسماء و كواكبها و نجومها، و الارض و جبالها و بحارها و براريها و عناصرها و معادنها، و السحاب و الرعد و البرق و الصواعق و الماء و الاعشاب و الاشجار و الحيوان و الانسان، الى غير ذلك من الموضوعات الواردة في القرآن الكريم، فمن أنكر اسناد القرآن آثار تلك الاشياء الى انفسها فانّما أنكره بلسانه و قلبه مطمئن بخلافه، و اليك ذكر نماذج من الآيات الواردة

في هذا المجال :

١ ـ ﴿ وَ أَنـزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّـمَراتِ رِزْقاً لَكُمْ ﴾ [١].

فقد صرح في هذه الآية بتأثير الماء في تكون الثمرات و النباتات، فان الباء في قوله « به » بمعنى السببية، و نظيرها الآية : ٢٧ من سورة السجدة و الآية : ٤ من سورة الرعد، و غيرها من الآيات .

٢ ـ ﴿ اَللهُ الَّـذِيْ يُرْسِلُ الرِّياحَ فَتُثِيْـرُ سَحاباً فَيَبْسُطُـه فِي السَّماءِ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾ [٢].

فقوله سبحانه « فتثير سحاباً »، صريح في ان الرياح تحرك السحاب و تسوقها من جانب الى جانب، فالرياح أسباب و علل تكوينية لحركة السحاب و بسطها في السماء .

٣ ـ ﴿ وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَآءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيْجٍ ﴾ [٣].

فالآية تصرح بتأثير الماء في اهتزاز الارض و ربوتها، ثم تصرح بأنبات الأرض من كل زوج بهيج .

٤ ـ ﴿ مَثَلُ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ أَمْوَالَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ ﴾ [٤].

فالآية تسند انبات السبع سنابل الى الحبَّة .

---

١ ـ البقرة : ٢٢ .

٢ ـ الروم : ٤٨ .

٣ ـ الحج : ٥ .

٤ ـ البقرة : ٢٦١ .

ثم ان هناك افعالا اسندها القرآن الى الانسان لاتقوم الّا بـه، و لايـصح اسنـادهـا الـى الله سبحانه بحدودها و بلا واسطة كأكله و شربه و مشيه و قعوده و نكاحه و نموّه و فهمه و شعوره و سروره و صلاته و صيامه، فهذه افعال قائمة بالانسان مستندة اليه، فهو الذي يأكل و يشرب و ينموويفهم .

فالقرآن يعد الانسان فاعلا لهذه الافعال و علة لها .

كما ان في القرآن آيات مشتملة على الأوامر و النواهى الإلهية، و تدل على مجـازاتـه على تلك الأوامـر و النواهي، فلـولـم يكن للانسان دور في ذلك المجال و تأثير فـي الطاعة و العصيـان فما هـي الغاية من الأمرو النهي و ما معنى الجزاء و العقوبة ؟

اذا تعرفت على ما تقدم من آيات الذكر الحكيم تعرف اتقان نظرية الإمامية و تقف على الخلل في نظرية الاشاعرة و المعتزلة في مسألة التوحيد في الخالقية، فان نظرية الاشاعرة المنكرين لقانون العلية و السببية في تـضاد صريح للآيـات الدالة على ذلك القانون العام .

كما ان نظرية المـعتزلة النـافين لاسـتناد افـعال الانسـان و المـوجودات الامكانية الى ارادته و فاعليته سبحانه ـ في حال البقاء ـ تضاد الآيات النـاصّة على انه تعالى خالق لكل شيء .

التفسير الصحيح للتوحيد في الخالقية ؟ :

و الذى اوقعهم في هذا المضيق و الرأى الخاطىء هو خـطأهم في تـفسير التوحيد في الخالقية، و حصرها لله تعالى، كما انهم أخـطأوا في تـفسير السـببيّة الجارية في نظام الكون .

فزعموا ان المراد من حصر الخالقية لله تعالى أعم من الخالقية على سبيل الاستقلال و التبعية، و زعموا ان القول بسببية الأسباب الطبيعية اعتراف بسبب

في عرض السببية الألهية هذا .

مع ان الحق ليس هذا و لاذاك، فان المقصود من حصر الخالقية بالله تعالى هو الخالقية على سبيل الاستقلال و بالذات، و امّا الخالقية المأذونة من جانبه تعالى فهي لاتنافي التوحيد في الخالقية .

كما ان المراد من السببية الإمكانية (اعم من الطبيعيّة و غيرها) ليست في عرض السببية الالهية، بل المقصود ان هناك نظاما ثابتاً في عالم الكون تجري عليه الآثار الطبيعية و الافعال البشرية، فلكل شيء أثر تكويني خاص، كما ان لكل اثر و فعل مبدء فاعليا خاصاً ، فليس كل فاعل مبدءً لكل فعل، كما ليس كل فعل و اثر صادرا من كل مبدءً فاعلي، كل ذلك بإذن منه سبحانه، فهو الذي اعطى السببية للنار كما اعطى له الوجود، فهي تؤثر بإذن و تقدير منه سبحانه، هذا هو قانون العلية العام الجاري في النظام الكونى الذى يؤيده الحس والتجربة و تبتني عليه حياة الانسان في ناحية العلم و العمل .

و بهذا البيان يرتفع التنافي البدئي بين طائفتين من الآيات القرآنية، الطائفة الدالة على حصر الخالقية بالله تعالى، و الطائفة الدالة على صحة قانون العلية و المعلولية و استناد الآثار الى مبادئها الغريبة، و الشاهد على صحة هذا الجمع، لفيف من الآيات و هي التي تسند الآثار الى أسباب كونية خاصة و في عين الوقت تسندها الى الله سبحانه، و كذلك تسند بعض الافعال الى الانسان او غيره من ذوي العلم و الشعور، و في الوقت نفسه تسند نفس تلك الافعال الى مشيّته سبحانه، و اليك فيما يلي انموذج من هذه الطائفة :

١ ـ ان القرآن الكريم اسند حركة السحاب الى الرياح و قال :

﴿ اللهُ الَّذي يُرْسِلُ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً ﴾ [1] .

---

١ ـ الروم : ٤٨ .

كما اسندها الى الله تعالى و قال :

﴿ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللهَ يُزْجِيْ سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَه ثُمَّ يَجْعَلُه رُكَاماً ﴾ (١).

٢ ـ القرآن يسند الانبات تارة الى الحبّة و يقول :

﴿ اَنبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ ﴾ (٢).

و قال :

﴿ وَ اَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيْجٍ ﴾ (٣).

و اخرى الى الله تعالى و يقول :

﴿ وَ اَنْزَلَ لَكُمْ مِّنْ السَّماءِ ماءً فَاَنْبَتْنابِهِ حَدائِقَ ذاتَ بَهْجَةٍ ﴾ (٤).

٣ ـ انه تعالى نسب توفي الموتى الى الملائكة تارة و الى نفسه اخرى فقال :

﴿ حَتّى اِذا جاءَ اَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا ﴾ (٥).

و قال :

﴿ اَللهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِها ﴾ (٦).

٤ ـ ان الذكر الحكيم يصفه سبحانه بانه الكاتب لاعمال عباده و يقول :

---

١ ـ النور : ٤٣ .

٢ ـ البقرة : ٢٦١ .

٣ ـ الحج : ٥ .

٤ ـ النمل : ٦٠ .

٥ ـ الانعام : ٦١ .

٦ ـ الزمر : ٤٢ .

﴿ وَ اللهُ يَكْتُبُ مٰا يُبَيِّتُونَ ﴾ [١].

ولكن في الوقت نفسه ينسب الكتابة الى رسله و يقول :

﴿ بَلىٰ وَ رُسُلُنا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُوْنَ ﴾ [٢].

٥ ـ لاشك ان التدبير كالخلقة منحصر في الله تعالى و القرآن يأخذ من المشركين الاعتراف بذلك و يقول :

﴿ وَ مَنْ يُدَبِّرُ الْاَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللهُ ﴾ [٣].

و ـ مع ذلك ـ يصرح بمدبريّة غير الله سبحانه حيث يقول :

﴿ فَالْمُدَبِّراتِ اَمْراً ﴾ [٤].

٦ ـ انالقرآن يشيرالى كلتي النسبتين (اي نسبة الفعل الى الله سبحانه والى الانسان) في جملة و يقول :

﴿ وَ مٰا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَ لٰكِنَّ اللهَ رَمىٰ ﴾ [٥].

فهو يصف النبى الاعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بالرمي و ينسبه اليه حقيقة و يقول « اذ رميت » و مع ذلك يسلبه عنه و يرى انه سبحانه الرامي الحقيقي .

هذه المجموعة من الأيات ترشدك الى النظرية الحقة في تفسير التوحيد في الخالقية و هو ـ كما تقدم ـ ان الخالقية بالأصالة و بالذات و على وجه الاستقلال منحصرة فيه سبحانه، و غيره من الاسباب الكونية و الفواعل الشاعرة انما تكون مؤثرات و فواعل بإذنه تعالى و مشيّته ، و ليست سببيتها و فاعليتها في عرض

---

١ ـ النساء : ٨١ .

٢ ـ الزخرف : ٨٠ .

٣ ـ يونس : ٣١ .

٤ ـ النازعات : ٥ .

٥ ـ الانفال : ١٧ .

فاعليته تعالى ـ بل في طولها.

الإجابة عن شبهات:

قد عرفت ان خالقيّته تعالى عامة لجميع الأشياء و الحوادث، و كل ما في صفحة الوجود يستند اليه سبحانه و عندئذ تطرح اشكالات او شبهات يجب على المتكلم الإجابة عنها و هي:

١ ـ شبهة الثنويّة في خلق الشرور.

٢ ـ شبهة استناد القبائح الى الله تعالى.

٣ ـ شبهة الجبر في الافعال الإرادية.

الف ـ الثنوية و شبهة الشرور:

نسب الى الثنوية القول بتعدد الخالق و استدلوا عليه بما يشاهد في عالم المادّة من الشرور و البلايا، فان الشر يقابل الخير، فلا يصح استنادهما الى مبدأ واحد، فزعموا ان هناك مبدأين احدهما مبدأ الخيرات و ثانيهما مبدأ الشرور.

تحليل الشبهة:

المراد من الشر في كلامهم هو الاشياء او الحوادث التي لها ارتباط وثيق بحياة الانسان و تترك فيها آثاراً تختل حياته بها و يتضرر منها، كالحيوانات المؤذية و الحوادث المهيبة الهدّامة كالزلازل و الطوفانات و نحو ذلك، غير انه يجب التنبه على نكتة و هي: هل الشرّ امر واقعي او هو امر قياسي ؟ فلو كان امرا واقعيا نفسياً، يجب استناده الى مبدأ آخر غير مبدأ الخير، و لو كان قياسياً، يكون امراً انتزاعيا، و مثله لايحتاج الى مبدأ، و ان كان اصل وجوده محتاجا اليه

لكن اتصافه بالشريّة غني عنه ، لكونه امراً انتزاعيا و اليك البيان :

الشر امر قياسي :

اذا كانت هناك ظاهرة ليست لها صلة وثيقة بحياة الانسان، او لاتؤدّي صلته بها الى اختلال في حياته فلاتتصف بالشرّ و البلاء، انما تتصف بصفة الشرّيّة اذا اوجبت نحو اختلال في حياة الانسان بحيث يوجب هلاكة نفسه او مايتعلق به كماله و ولده، و لاّ إ فلا .

و من المعلوم ان هذه النسبة و الاضافة متأخرة عن وجود ذلك الموجود او تلك الحادثة. فلو تحققت الظاهرة و قطع النظر عن المقايسة و الإضافة لايتصف الاّ بالخير بمعنى أنّ وجود كل شيء يلائم ذاته، و انما يأتي حديث الشرّ اذا كانت هناك مقايسة الى موجود آخر، اذا عرفت ذلك فاعلم : ان ما يستند الى الجاعل اوّلا و بالذات، هو وجوده النفسي، و المفروض ان وجود كل من المقيس و المقيس إليه، لايتصفان بالشرّ و البلاء بل بالخير و الكمال و امّا الوجود الأضافي المنتزع من مقايسة أحد الظاهرتين مع الأُخرى فليس امراً واقعيا محتاجا الى مبدأ يحققها .

و الى ما ذكرنا اشار الحكيم السبزواري بقوله :

« كل وجود ولو كان امكانيا خير بذاته و خير بمقايسته الى غيره، و هذه المقايسة قسمان : احدهما مقايسته الى علته فان كل معلول ملائم لعلّته المقتضية اياه، و ثانيهما مقايسته الى ما في عرضه مما ينتفع به، و في هذه المقايسة الثانية يقتحم شرّما في بعض الأشياء الكائنة الفاسدة في اوقات قليلة » [1].

---

١ ـ شرح المنظومة، الحكيم السبزواري (م ١٢٨٩ هـ): المقصد ٣، الفريدة ١، غرر في دفع شبهة الثنوية .

الشر عدمي:

هناك تحليل آخر للشبهة و هو ما نقل عن افلاطون: و حاصله ان ما يسمّىٰ بالشرّ من الحوادث و الوقايع يرجع عند التحليل الى العدم، فالذي يسمّى بالشر عند وقوع القتل ليس الا انقطاع حياة البدن الناشيء عن قطع علاقة النفس عن البدن، و ما يسمّى بالشر عند وقوع المرض ليس الّا الاختلال الواقع في جهازات البدن و زوال ما كان موجوداً له عند الصحة من التعادل الطبيعي في الاعضاء و الجهازات البدنية.

و كذلك ساير الحوادث التي تتصف بالبليّة و الشرّيّة.

و من المعلوم ان الذي يحتاج الى الفاعل المفيض هو الوجود، و امّا العدم فليس له حظ من الواقعيّة حتى يحتاج الى المبدأ الجاعل.

و الى هذا اشار الحكيم السبزواري في منظومة حكمته:

و الشّرّ اعدام فكم قد ضلّ من   يقول باليزدان ثمّ الاهرمن [1]

ثمّ ان للعلامة الطباطبائي في تبيين هذا التحليل كلام نأتي به اتماما للفائدة:

قال:

« ان الذي نتصوره من العدم امّا عدم مطلق و هو العدم النقيض للوجود و امّا مضاف الى ملكة و هو عدم كمال الوجود عمّا من شأنه ذلك كالعمى الذي هو عدم البصر عمّا من شأنه ان يكون بصيرا.

و القسم الاوّل امّا عدم وجود شيء رأسا كالماهيات الامكانية التى لم توجد بعد، او وجدت و لكنها محدودة الوجود كوجود النبات الفاقد لوجود الحيوان مثلا و ليس

١ ـ شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: المقصد ٣، الفريدة ١، غرر في دفع شبهة الثنوية.

العدم فيهما من الشرّ في شيء، فان العدم في الأوّل يرجع الى عدم تماميّة قابليّة الشيء لافاضة الوجود اليه، و في الثانى يرجع الى محدودية الوجود الناشى من محدودية قابليته .

و القسم الثاني و هو العدم المضاف الى الملكة فقدان أمرمّا شيئا من كمال وجوده الذي من شأنه ان يوجد له و يتصف به كانواع الفساد العارضة للاشياء و النواقص و العيوب و العاهات و الامراض و الأسقام و الآلام الطارئة عليها .

و هذا القسم من الشرور انما يتحقق في الأمور المادية و يستند الى قصور الأستعدادات على اختلاف مراتبها لا الى افاضة مبدأ الوجود فان علة العدم عدم كما ان علة الوجود وجود .

فالذي تعلقت به كلمة الايجاد و الإرادة الإلهيّة و شمله القضاء بالذات في الأمور التى يقارنها شيء من الشرّ انما هو القدر الذي تلبس به من الوجود حسب استعداده و مقدار قابليته، و امّا العدم الذي يقارنه فليس الّامستنداً الى عدم قابليته و قصور استعداده، نعم ينسب اليه الجعل و الإفاضة بالعرض لمكان نوع من الاتحاد بينه و بين الوجود الذي يقارنه » [١] .

---

١ ـ الميزان: ١٣ / ١٨٧ ـ ١٨٨ بتصرف قليل .

ب ـ التوحيد في الخالقية و قبائح الافعال:

ربما يقال الالتزام بعمومية خالقيته تعالى لكل شيء يستلزم اسناد قبائح الافعال اليه تعالى، و هذا ينافي تنزّهه سبحانه من كل قبح وشين.

و الجواب ان للافعال جهتين، جهة الثبوت و الوجود، وجهة استنادها الى فواعلها بالمباشرة، فعنوان الطاعة و المعصية ينتزع من الجهة الثانية. و ما يستند الى الله تعالى هي الجهة الأولى، و الافعال بهذا اللحاظ متصفة بالحسن و الجمال اي الحسن التكويني.

و بعبارة اخرى: عنوان الحسن و القبح المنطبق على الافعال الصادرة عن فاعل شاعر مختار، هو الذي يدركه العقل العملي بلحاظ مطابقة الافعال لاحكام العقل و الشرع و عدمها، و هذا الحسن و القبح يرجع الى الفاعل المباشر للفعل.

نعم اصل وجود الفعل ـ مع قطع النظر عن مقايسته الى حكم العقل او الشرع ـ يستند الى الله تعالى و ينتهي الى ارادته سبحانه، و الفعل بهذا الاعتبار لايتصف بالقبح، فانه وجود و الوجود خير و حسن في حدّ ذاته.

قال سبحانه:

﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴾ [1].

و قال:

﴿ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [2].

فكل شيء كما انّه مخلوق، حسن، فالخلقة و الحسن متصاحبان لاينفك احدهما عن الآخر اصلا.

اضف الى ذلك ان عنوان السيئة و القبح، عنوان عدمي ينتزع من عدم

---

١ ـ السجده: ٧.

٢ ـ الزمر: ٦٢.

مطابقة الفعل مع قانون العقل او الشرع، و العدم لايكون شيئاً حتى يكون مخلوقا له تعالى فهو خارج عن عمومية خلقته تعالى تخصّصا .

و امّا الاجابة عن شبهة الجبر على القول بعموم الخالقية فسيوافيك بيانها في الفصل المختص بذلك .

٤ـ التوحيد في الربوبيّة

يستفاد من الكتاب العزيز ان التوحيد في الخالقية كان موضع الوفاق عند الوثنيين قال سبحانه :

﴿ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ ﴾ [1].

و مثله في سورة الزمر الآية ٣٨.

و قال سبحانه :

﴿ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ فَأَنّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾ [2].

و امّا مسألة التوحيد في التدبير فلم تكن امرا مسلما عندهم، بل الشرك في التدبير كان شائعا بين الوثنيين، كما ان عبدة الكواكب و النجوم في عصر بطل التوحيد « ابراهيم» كانوا من المشركين في امر التدبير، حيث كانوا يعتقدون بان الاجرام العلوية هي المتصرفة في النظام السفلي من العالم و ان أمر تدبير الكون و منه الانسان، فوض اليها فهي ارباب لهذا العالم و مدبرات له لاخالقات له، و لاجل ذلك نجد ان ابراهيم يردّ عليهم بابطال ربوبيتها عن طريق الاشارة الى

---

١ ـ لقمان: ٢٥ .

٢ ـ الزخرف: ٨٧ .

أفولها و غروبها، يقول سبحانه حاكيا عنه :

﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الَّيْلُ رَءَاكَوْكَبًا قَالَ هٰذَا رَبِّيْ فَلَمَّا اَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الْاٰفِلِيْنَ ❁ فَلَمَّا رَءَاالْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هٰذَا رَبِّيْ فَلَمَّا اَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَّمْ يَهْدِنِيْ رَبِّيْ لَاَكُوْنَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّآلِّيْنَ ❁ فَلَمَّا رَءَاالشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هٰذَا رَبِّيْ هٰذَا اَكْبَرُ فَلَمَّا اَفَلَتْ قَالَ يٰقَوْمِ اِنِّيْ بَرِيْءٌ مِّمَّا تُشْرِكُوْنَ ﴾ [١].

ترى انّه عليه السلام استعمل كلمة الرب في احتجاجه مع المشركين، ولم يستعمل كلمة الخالق، للفرق الواضح بين التوحيدين و عدم انكارهم التوحيد في الأوّل و اصرارهم على الشرك في الثاني .

ما هي حقيقة الربوبية و التدبير ؟ :

لفظة الرب في لغة العرب بمعنى المتصرف و المدبر و المتحمل امر تربية الشيء و كأنّه بمعنى الصاحب و هذه اعني التدبير و التصرف من لوازم كون الشخص صاحبا و مالكا، فرب الضيعة يقوم بأمرها و رب البيت و الغنم يقوم بالتصرف اللازم فيهما .

و حقيقه التدبير جعل شيء عقيب اخر و تنظيم الاشياء و تنسيقها بحيث يتحقق بذلك مطلوب كل منها و تحصل له غايته المطلوبة له، و على هذا فحقيقة تدبيره سبحانه ليست الاّ خلق العالم و جعل الأسباب و العلل بحيث تأتي المعاليل و المسببات دبر الاسباب و عقيب العلل ، فيؤثر بعض اجزاء الكون في البعض الأخر حتى يصل كل موجود الى كماله المناسب و هدفه المطلوب ، يقول سبحانه :

---

١ ـ الانعام : ٧٦ ـ ٧٨ .

﴿ رَبُّنَا الَّذي أَعْطىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [1] .

ما هو المراد من التوحيد في الربوبيّة :

التوحيد في الربوبيّة هو الاعتقاد بان الخير و الشرّ و تدبير الحياة و الكون كلّها بيدالله سبحانه و ان الانسان بل كل ما في الكون لايملك لنفسه شيئا من التدبير ، و ان مصير الأنسان في حياته كلها اليه سبحانه ولو كان في عالم الكون اسباب و مدبرات له ، فكلها جنود له سبحانه يعملون بأمره و يفعلون بمشيئته .

و يقابله الشرك في الربوبية و هو تصور انّ هناك مخلوقات لله سبحانه لكن فوض اليها امر تدبير الكون و مصير الانسان في حياته تكوينا و تشريعا و انّه سبحانه اعتزل هذه الامور بعد خلقهم و تفويض الامر اليهم .

و هاهنا نكتة يجب التنبيه عليها و هى ان الوثنيّة لم تكن معتقدة بربوبية الاصنام الحجرية و الخشبية و نحوها بل كانوا يعتقدون بكونها اصناما للآلهة المدبرة لهذا الكون، ولمّا لم تكن هذه الآلهة المزعومة في متناول أيديهم و كانت عبادة الموجود البعيد عن متناول الحس صعبة التصور عمدوا الى تجسيم تلك الآلهة و تصويرها في اوثان و اصنام من الخشب و الحجر و صاروا يعبدونها عوضا عن عبادة اصحابها الحقيقية و هي الألهة المزعومة .

---

١ ـ طه : ٥٠ .

دلائل التوحيد في الربوبية

١ـ التدبير لاينفك عن الخلق :

ان النكتة الاساسية في خطأ المشركين تتمثل في انهم قاسوا تـدبير عـالم الكون بتدبير أُمور عائلة او مؤسسة و تصوروا انهما من نوع واحد ، مـع انهـما مختلفان في الغاية، فان تدبير الكون في الحقيقة ادامة الخلق و الايجاد .

توضيح ذلك : ان كل فرد من النظام الكوني بحكم كونه فقيرا ممكنا فاقد للوجود الذاتي، لكن فقره ليس منحصرا في بدء خلقته و انما يستمر هذا الفقر معه في جميع الأزمنة و الأمكنة و على هذا، فتدبير الكون لاينفك عن خلقته و ايجاده بل الخلق تدبير باعتبار، و التدبير خلق باعتبار آخر .

فتدبير الوردة مثلا ليس الا تكونها مـن المـواد السُّكـرية في الارض ثم توليدها الاوكسجين فـي الهـواء الى غير ذلـك من عشـرات الأعمـال الفيزيائية و الكيميائية في ذاتها و ليست كل منها الاّ شعبة مـن الخـلق ، و مـثلها الجـنين مذتكونه في رحم الأُم ، فلايزال يخضع لعمليات التفاعل و النمو حتى يخرج مـن بطنها، و ليست هذه التفاعلات الاّ شعبة من عملية الخلق و فرع منه .

و لأجل وجود الصلة الشديدة بين التدبير و الخلق نرى انه سبحانه بعد ما يذكر مسألة خلق السماوات و الارض يطرح مسألة تسخير الشمس و القمر الذى هو نوع من التدبير، قال تعالى :

﴿ اَللهُ الَّذِيْ رَفَعَ السَّمٰواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَّجْرِيْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْاَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ

﴿... تُوْقِنُوْنَ﴾ [١] .

و من هذا الطريق يوقفنا القرآن الكريم على حقيقة التدبير الذي هو نوع من الخلق وقد عرفت ان لا خالق الا الله تعالى .

٢ـ انسجام النظام و اتصال التدبير :

ان مطالعة كل صفحة من الكتاب التكويني العظيم يقودنا الى وجود نظام موحَّد وارتباط وثيق بين اجزائه، فكأن اوراق الكتاب التكويني على غرار الكتاب التدويني، شُدَّ بعضه الى بعض بيد واحدة و اخرجت في صورة موحَّدة، وقد تقدم نماذج من هذا الارتباط والانسجام عند تقرير برهان النظم على اثبات وجوده تعالى .

ومن المعلوم ان وحدة النظام وانسجامه وتلائمه لاتتحقق الا اذا كان الكون باجمعه تحت نظر حاكم و مدبر واحد ، ولو خضع الكون لأرادة مدبِّرين لما كان من اتصال التدبير و انسجام اجزاء الكون ايّ أثر، لأن تعدد المدبر و المنظم ـ بحكم اختلافهما في الذات او في الصفات و المشخصات ـ يستلزم بالضرورة الاختلاف في التدبير والارادة ، وذلك ينافي الانسجام والتلائم في اجزاء الكون .

فوحدة النظام و انسجامه و تلاصقه و تلائمه كاشف عن وحدة التدبير و المدبر و الى هذا يشير قوله سبحانه :

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ [٢] .

وهذا الاستدلال بعينه موجود في الاحاديث المروية عن ائمة اهل البيت عليهم السلام يقول الامام الصادق عليه السلام :

١ـ الرعد : ٢ .

٢ـ الانبياء : ٢٢ .

« دلَّ صحة الأمر و التدبير و ائتلاف الأمر على ان المدبّر واحد » [1].

و سأله هشام بن الحكم :

« ما الدليل على ان الله واحد ؟ » .

فقال عليه السلام :

« اتصال التدبير و تمام الصنع كما قال الله عزّوجلّ : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [2].

ثم ان المراد من حصر الربوبيّة و التدبير لله سبحانه، هي الربوبيّة على وجه الاستقلال و بالذات، و ذلك لاينافي وجود مدبرات في الكون مسخرات لله تعالى، قال سبحانه :

﴿ فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً ﴾ [3].

و قال سبحانه :

﴿ وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ﴾ [4].

فالاعتراف بمثل هذه المدبرات لايمنع من انحصار التدبير الاستقلالي في الله سبحانه .

شؤون التوحيد في الربوبية :

ان للتوحيد في الربوبية نطاقا واسعاً شاملاً لجميع المظاهر الكونية

---

١ ـ توحيد الصدوق : الباب ٣٦، الحديث ١ .

٢ ـ المصدر السابق : الحديث ٢ .

٣ ـ النازعات : ٥ .

٤ ـ الانعام : ٦١ .

و الحقائق الوجودية فلا مدبِّر في صفحة الوجود، بالذات وعلى وجه الاستقلال، سوى الله تعالى فهو رب العالمين لارب سواه. فهذا ابراهيم بطل التوحيد يصف التوحيد في الربوبية بقوله :

﴿ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّلِّيْ إِلاَّ رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ * الَّذِىْ خَلَقَنِيْ فَهُوَ يَهْدِيْنِ * وَ الَّذِيْ هُوَ يُطْعِمُنِيْ وَ يَسْقِيْنِ * وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ * وَ الَّذِىْ يُمِيْتُنِيْ ثُمَّ يُحْيِيْنِ * وَ الَّذِيْ اَطْمَعُ اَنْ يَّغْفِرَلِيْ خَطِيْئَتِيْ يَوْمَ الدِّيْنِ * رَبِّ هَبْ لِيْ حُكْمًا وَّ اَلْحِقْنِيْ بِالصَّالِحِيْنَ ﴾ [١].

و ينبغى في ختام هذا البحث ان نشير الى ثلاثة اقسام من اقسام التوحيد لها اهمية خاصة في حياة الانسان الإجتماعية و هى تتفرع على التوحيد في الخالقية و الربوبية و هي :

١ ـ التوحيد في الحاكمية :

الحاكم هو الذي له تسلط على النفوس و الاموال ، و التصرف في شؤون المجتمع بالأمر و النهي، و العزل و النصب، و التحديد و التوسيع و نحو ذلك، و من المعلوم ان هذا يحتاج الى ولاية له بالنسبة الى المسلط عليه، و لولا ذلك لعدّ التصرف عدوانيا، هذا من جانب .

و من جانب آخر الولاية على الغير متفرع على كون الوالي مالكا للمولى عليه او مدبر اموره في الحياة، و بما ان لا مالكية لأحد على غيره الاّ الله تعالى و لا مدبر سواه، فانّه الخالق الموجد للجميع و المدبر للكون بأجمعه، فلا ولاية لأحد على أحد بالذات سوى الله تعالى، فحق الولاية منحصر لله تعالى .

---

١ ـ الشعراء : ٧٧ ـ ٨٣ .

قال سبحانه :

﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ اَوْلِياءَ فَاللهُ هُوَ الْوَلِيُّ ﴾ [١] .

و قال :

﴿اِنِ الْحُكْمُ اِلاَّ للهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفاصِلِيْنَ﴾ [٢] .

و من جانب ثالث : ان وجود الحكومة و الحاكم البشري في المجتمع امر ضروري كما اشار اليه الامام علي عليه‌السلام بقوله :

« لابد للناس من امير برّ او فاجر » [٣] .

و من المعلوم ان ممارسة الأمرة و تجسيد الحكومة في الخارج ليس من شأنه سبحانه، بل هو شأن من يماثل المحكوم عليه في الجنس و النوع و يشافهه و يقابله مقابلة الانسان للانسان، و على ذلك، فوجه الجمع بين حصر الحاكمية في الله سبحانه و لزوم كون الحاكم و الأمير بشراً كالمحكوم عليه، هو لزوم كون من يمثل مقام الأمرة مأذونا من جانبه سبحانه لأدارة الأمور و التصرف في النفوس و الاموال، و ان تكون ولايته مستمدة من ولايته سبحانه و منبعثه منها .

و على هذا فالحكومات القائمة في المجتمعات يجب ان تكون مشروعيتها مستمدّة من ولايته سبحانه و حكمه بوجه من الوجوه و اذا كانت علاقتها منقطعة غير موصولة به سبحانه فهي حكومات طاغوتية لاقيمة لها .

٢ـ التوحيد في الطاعة :

لاشك ان من شؤون الحاكم و الولي، لزوم اطاعته على المحكوم و المولى عليه،

١ـ الشورى : ٩١ .

٢ـ الانعام : ٥٧ .

٣ـ نهج البلاغة : الخطبة ٤ .

فان الحكومة من غير لزوم أطاعة الحاكم تصبح لغواً، وقد تقدم ان الحاكم بالذات ليس الا الله تعالى .

و على هذا، فليس هناك مطاع بالذات الا هو تعالى و امّا غيره تعالى، فبما انه ليس له ولاية و لا حكومة على أحد الاّ بأذنه تعالى و باستناد حكومته الى حكومته سبحانه ، فليس له حق الطاعة على أحد الاّ كذلك .

قال تعالى :

﴿ وَ مٰا اَرْسَلْنٰا مِنْ رَسُولٍ اِلّا لِيُطٰاعَ اِلاّ بِاِذْنِ اللهِ ﴾ [١] .

و قال :

﴿ وَ مَنْ اَطٰاعَ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطٰاعَ الله ﴾ [٢] .

٣ـ التوحيد في التشريع :

ان الربوبية على قسمين : تكوينية و تشريعية و دلائل التوحيد في الربوبيّة التكوينية يثبت التوحيد في الربوبيّة التشريعية ايضاً، فان التقنين و التشريع نوع من التدبير، يدبر به أمر الانسان و المجتمع البشري، كما انه نوع من الحكومة و الولاية على الأموال و النفوس، فبما ان التدبير و الحكومة منحصرتان في الله تعالى، فكذلك ليس لأحد حق التقنين و التشريع الاّ له تعالى .

و امّا الفقهاء و المجتهدون فليسوا بمشرعين، بل هم متخصصون في معرفة تشريعه سبحانه، و وظيفتهم الكشف عن الاحكام بعد الرجوع الى مصادرها و جعلها في متناول الناس .

و امّا ما تعورف في القرون الاخيرة من اقامة مجالس النواب او الشورى في

---

١ ـ النساء : ٦٤ .

٢ ـ النساء : ٨٠ .

البلاد الاسلامية . فليست لها وظيفة سوى التخطيط لاعطاء البرنامج للمسؤولين فـي الحكومات في ضوء القوانين الالهيّة لتنفيذها، و التخطيط غير التشريع كما هو واضح .

و هناك آيات من الذكر الحكيم تدل بوضوح على اختصاص التشريع بالله سبحانه نشير الى بعضها :

١ ـ قال سبحانه :

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللهُ فَاُولئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[1] .

٢ ـ ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللهُ فَاُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[2] .

٣ ـ ﴿ وَلْيَحْكُمْ اَهلُ الْاِنْجِيْلِ بِمَا اَنْزَلَ اللهُ فِيهِ وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ الله فَاولئكَ هُمُ الْفَاسِقُون ﴾[3] .

---

١ ـ المائده : ٤٤ .

٢ ـ المائده : ٤٥ .

٣ ـ المائده : ٤٧ .

٥ـ التوحيد في العبادة

التوحيد في العبادة مما اتفق على اختصاصه بالله سبحانه جميع المسلمين بل الالهيين و هو الهدف والغاية الأسنى من بعث الانبياء و المرسلين، قال سبحانه :

﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمة رسولاً ان اعْبُدوا الله وَاجْتَنِبوا الطّاغوت ﴾ (١).

و ناهيك في أهميّة ذلك ان الاسلام قرّره شعارا للمسلمين يؤكّدون عليه في صلواتهم الواجبة و المندوبة بقولهم :

﴿ إِيّاكَ نَعْبُد وَ إِيّاكَ نَسْتَعِين ﴾ (٢).

كما ان مكافحة النبي ﷺ بل و سائر الانبياء للوثنين تتركز على هذه النقطة غالباً كما هو ظاهر لمن راجع القرآن الكريم .

و بالجمله لاتجد مسلما ينكر هذا الأصل او يشك فيه و انما الكلام في تشخيص مصاديق العبادة و جزئياتها عن غيرها، فترى ان قوماً كابن تيمية و اتباعه يرمون غيرهم بالشرك في العبادة بالتبرك بآثار الأنبياء و التوسل بهم الى الله سبحانه و نحو ذلك . فتمييز العبادة عن غيرها هي المشكلة الوحيدة في هذا المجال، فيجب قبل كل شيء دراسة واقعية عن حقيقة العبادة على ضوء العقل

١ ـ النحل : ٣٦ .

٢ ـ الفاتحة : ٤ .

و الكتاب و السنة فنقول :

ما هي حقيقة العبادة ؟ :

قد تعرف العبادة بـ « الخضوع و التذلل » او « نهاية الخضوع » و لكنهما تعريفان ناقصان لايساعدهماالقرآنالكريم و سيرةالنبيين والعترةالطاهرة عليهم السلام .

توضيح ذلك : ان القرآن الكريم امر الانسان بالتذلل لوالديه فيقول :

﴿ وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحمة وَ قل رَبِّ ارْحَمْهُما كَمَا رَبَّيَاني صغيرا ﴾ [1] .

فلوكان الخضوع و التذلل عبادة لمن يتذلل له لكان أمره تعالى بذلك امرا باتخاذ الشريك له تعالى في العبادة ؟ !

كما انه سبحانه امر الملائكة بالسجود لآدم فيقول :

﴿وَإذْقُلْنالِلْمَلائكةاسْجُدوا لآدم فَسَجدواإلّاإبليس﴾ [2] .

مع ان السجود نهاية التذلل و الخضوع للمسجود له، فهل ترى ان الله سبحانه يأمر الملائكة بالشرك في العبادة ؟ .

ان اخوة يوسف و والديه سجدوا جميعا ليوسف بعد استوائه على عرش الملك و السلطنة، كما يقول :

﴿ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدا ﴾ [3] .

ان كل المسلمين اقتداءً برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقبلون الحجر الأسود المستقر

١ـ الاسراء : ٢٦ .

٢ـ البقرة : ٣٤ .

٣ـ يوسف : ١٠٠ .

في زاوية الكعبة المشرفة و من المعلوم ان التقبيل ـ في مثل ذلك ـ يدلّ على الخضوع و التذلل .

اذن ليس معنى العبادة التي تختص بالله سبحانه ولا تجوز لغيره تعالى هو الخضوع و التذلل، او نهاية الخضوع، فما هي حقيقة العبادة ؟ .

حقيقة العبادة ـ على ما يستفاد من القرآن الكريم ـ هي « الخضوع والتذلل، لفظا او عملا مع الاعتقاد بألوهية المخضوع له » فما لم ينشأ الخضوع من هذا الاعتقاد، فلايكون عبادة، و يدل على ذلك الآيات التى تأمر بعبادة الله و تنهى عن عبادة غيره، مدلّلة ذلك بأنه لا اله الا الله ، كقوله سبحانه :

﴿ وَ يا قَوْمِ اعْبُدوالله مالَكُمْ مِنْ اِلهٍ غَيْرُه ﴾ [١] .

وقد ورد هذا المضمون فى عشرة موارد او اكثر في القرآن الكريم [٢]. و معنى هذا التعليل ان الذي يستحق العبادة هو من كان الهاً، وليس هو الاّ الله، فاذا تحقق وصف الألوهية في شيء جازت ـ بل وجبت ـ عبادته و اتخاذه معبودا، و حيث ان الوصف لايوجد إلاّ في الله سبحانه وجب عبادته دون سواه و الى ما ذكرناه يشير العلامة الحجة المرحوم الشيخ محمّد جواد البلاغى في «آلاء الرحمن» بقوله :

« العبادة ما يرونه مشعرا بالخضوع لمن يتخذه الخاضع الهاً ليوفيه بذلك ما يراه له من حق الامتياز بالألوهية » [٣] .

---

١ ـ الاعراف : ٥٩ .

٢ ـ يمكن للقارىء ان يراجع لذلك الآيات التالية، الاعراف / ٦٥، ٧٣، ٨٥؛ هود / ٥٠، ٦١، ٨٤ الانبياء / ٢٥؛ المؤمنون / ٢٢ ـ ٢٣؛ طه / ١٤ .

٣ ـ الآء الرحمن، الامام المجاهد الشيخ محمّد جواد البلاغي، طبع صيدا : ٥٧ .

ما هو معنى الالوهيّة ؟ :

و المراد من الالوهيّة هو ما يعد من شؤون الإله اعني الاستقلال في الذات و الصفات و الافعال، فمن اعتقد لشيء نحوا من الاستقلال امّا في وجوده، او في صفاته، او في افعاله و آثاره فقد اتخذه إلها، و الأبحاث المتقدمة حول التوحيد الذاتي و الصفاتي و الافعالي كانت هادفة لحصر الألوهية المطلقة لله سبحانه و ابطال ألوهيّة غيره تعالى .

لكن المستفاد من مطالعة عقائد الوثنية في كتب الملل و النحل ـ و يؤيده القرآن الكريم ايضاً ـ ان معظم الأنحرافات في مسألة التوحيد كان في مجال الربوبيّة و التدبير، فالمشركون مع اعترافهم بحصر الخالقية لله تعالى و ان جميع من سواه مخلوق لله سبحانه، كانوا معتقدين بوجود أرباب من دون الله و ان لهم الألوهيّة في مجال الربوبيّة و التدبير .

فمقتضى الجمع بين الايات الدالة على ان المشركين في عصر الرسالة كانوا معترفين بالتوحيد فى الخالقية، و ما يصرح بأنهم كانوا معتقدين بوجود آلهة سوى الله سبحانه، هو ان ما يعتقدونه من الألوهيّة لغيره تعالى، كان راجعا الى الربوبيّة و التدبير، و مما يؤيد ذلك، الآيات الدالة على انهم كانوا يعتقدون بان الارباب و الآلهة يملكون مقام الشفاعة، فيشفعون لمن ارادوا، بلا اذن منه سبحانه ولا رضا منه .

تعريف ثان للعبادة :

بناءً على ما تقدم من معنى الألوهية يمكن ان نعرف العبادة بتعريف ثان و هو : ان العبادة عبارة عن الخضوع أمام من يعتقد بأنه يملك شأنا من شؤون وجود العابد في آجله و عاجله، اى يعتقد بربوبيّة المخضوع له و لا يشترط الاعتقاد بمالكيته جميع شؤونه بل يكفي الاعتقاد بكونه مالكاً لشأن من شئونه

في الحياة الدنيويّة و الاخرويّة .

و يدل على ذلك ان قسما من الآيات تعلل الأمر بحصر العبادة في الله وحده، بأنّه الرَّب، فمن ذلك قوله سبحانه :

﴿وَ قَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرائِيلَ اعْبُدوا اللهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ﴾[1].

و قوله سبحانه :

﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحدةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوْنَ﴾[2].

و قوله سبحانه :

﴿إِنَّ اللهَ رَبِّي وَ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوه هَذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾[3].

و غير ذلك من الآيات التي تجعل العبادة دائرة مدار الربوبية[4].

زبدة المقال :

خلاصة القول في المقام، ان ايَّ خضوع ينبع من الاعتقاد بان المخضوع له إله العالم او ربّه او فُوِّض اليه تدبير العالم كله او بعضه، او من بيده مصير العباد لامن جانبه سبحانه، يكون الخضوع بأدنى مراتبه عبادة و يكون صاحبه مشركا في العبادة اذا اتى به لغير الله و يقابل ذلك الخضوع غير النابع من هذا الاعتقاد، فخضوع احد امام موجود و تكريمه ـ مبالغا في ذلك ـ من دون ان ينبع من الاعتقاد بالوهيته، لايكون شركا و لاعبادة لهذا الموجود، و ان كان من الممكن ان يكون حراما، مثل سجود العاشق للمعشوقة، او المرأة لزوجها، فانه و ان كان

---

١ ـ المائدة : ٧٢ .

٢ ـ الانبياء : ٩٢ .

٣ ـ آل عمران : ٥١ .

٤ ـ لاحظ الآيات الكريمات التاليات : يونس / ٣؛ الحجر / ٩٩؛ مريم / ٣٦، ٦٥؛ الزخرف / ٦٤.

حراما في الشريعة الاسلامية لكنه ليس عبادة بل حرام لوجه آخر، و لعلَّ الوجه في حرمته هو ان السجود حيث انه وسيلة عامة للعبادة و ان الله يعبدبها عند جميع الأقوام و الملل و صار بحيث لايراد منه الا العبادة، لذلك لم يسمح الأسلام بـان يستفاد منها حتى في الموارد التي لاتكون عبادة، و التحريم انما هو من خصائص الشريعةالاسلامية اذ لم يكن حراما قبله والّا لما سجد يعقوب وابناؤهليوسف عليه السلام اذ يقول عزوجل :

﴿ وَ رَفَعَ اَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَه سُجَّدا ﴾ [١].

و من هذا القبيل سجود الملائكة لآدم عليه السلام .

قال الجصاص (م / ٣٧٠ هـ ق) قد كان السجود جائزا في شريعة آدم عليه السلام للمخلوقين، و يشبه ان يكون قد كـان بـاقياً الى زمـان يـوسف عليه السلام ... الّا ان السجود لغيرالله على وجه التكرمة و التحيّـة منسوخ بمـا روت عائشة و جـابـر و انس ان النبي قال :

« ماينبغي لبشر ان يسجد لبشر، و لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقّه عليها » [٢].

نتائج البحث :

و علـى مـا ذكرنا لايكون تقبيل يد النبي او الامام، او المعلم او الوالدين، او تقبيل القرآن او الكتب الدينية، او اضرحة الاولياء، و ما يتعلق بهم من آثار، الّا تعظيما و تكريما، لا عبادة و بذلك يتضح ان كثيراً من الموضوعات التى تعرفها فرقة الوهابية عبادة لغيرالله و شركا به، ليس صحيحا على اطلاقه و انما هو شرك

---

١ ـ يوسف : ١٠٠ .

٢ ـ احكام القرآن، ابوبكر أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص المتوفي عام ٣٧٠ هـ ق : ٣٢/١.

و عبادة على وجه، و خضوع عقلائي على وجه آخر، ولا يكون شركا الّا اذا كان المخضوع له معنونا بالألوهيّة و انه فوض اليه الأفعال الالهيّة من الخلق و التدبير و الاحياء و الاماتة و الرزق و غير ذلك من شؤون الالهيّة المطلقة، او الاعتقاد بان في أيديهم مصير العباد في حياتهم الدنيوية و الاخروية .

فلولا هذا الاعتقاد لما اصطبغ العمل بالشرك، بل صار بين كونه أمرا عقلائيا مفيداً كما اذا كان الخضوع عن حق كالخضوع للانبياء و الاولياء و العلماء و الصلحاء و الآباء و المربين، و كونه عملا لأغيا غير مفيد اذا وقع في غير محله على ما عرفت .

الباب الثاني

في

اَسمائه و صفاته تعالىٰ

▣ و فيه ستة فصول :

١ ـ كيف نتعرف على صفاته تعالىٰ .

٢ ـ التقسيمات الرائجة في صفاته سبحانه .

٣ ـ الصفات الثبوتية الذاتية .

٤ ـ الصفات الثبوتية الفعلية .

٥ ـ الصفات الخبرية .

٦ ـ الصفات السلبية .

الفصل الاوّل

كيف نتعرف على صفاته تعالىٰ

قـد كـان متوقعا ان يشكل الالهيون صفا واحدا في كل ما يرجع الى المبدأ و اسمائه و صفاته و افعاله، الا انهم اختلفوا فيما بينهم من أبسط المسائل الى أعمقها و يرجع أكثر ما يختلفون فيه الى معرفة اسمائه و صفاته و افعاله، و الاختلاف في هذه المسائل هو الحجر الاساس لظهور الديانات و المذاهب في المجتمع الانساني العالمي و هذا الامر يعطي لهذا الفصل من العقائد أهمية قصوى، فلايمكن التهاون فيه و العبور منه بسهولة .

مشكلة الانسان في طريق المعرفة :

اعتاد الانسان الساكن بين جدران الزمان و المكان ان يتعرف على الاشياء مقيّـدة بالزمان و المكان موصوفة بالتحيز و التجسيـم، متّسمة بالكيف و الكـم، الى غير ذلك من لوازم المادّة و مواصفات الجسمانية، فكانّ البشر جـبلوا عـلى المعرفة على اساس المقايسة و التشبيه فلايمكنهم ان يجردوا انفسهم من ذلك الّا بالرياضة و التمرين، فقد قضت العادة الملازمة للانسان اعنى أُنسه بالمادة و اعتياده على معرفة كل شيء في الإطار المادّي، ان يُصوِّر لرَّبه صوراً خيالية على حسب ما يألفه من الأمور المادية الحسية، و قلَّ ما ان يتفق لانسان ان يتوجه الى ساحة العزة و الكبرياء و نفسه خالية عن المحاكاة .

بين التشبيه و التعطيل :

على ذلك الاساس افترق الالهيون الى مشبِّه و معطِّل، فالاولون تورطوا في مهلكة التشبيه و شبهوا بارئهم بانسان له لحم، و دم، و شعر، و عظم، و له جوارح و اعضاء حقيقية من يد، و رجل، و رأس و يجوز عليه المصافحة و الانتقال [١].

و انكار باريء بهذه الاوصاف المادية المنكرة اولى من اثباته ربّاً للعالم، لان الاعتقاد بالباريء بهذه الصفات يجعل الالوهية و الدعوة اليها منكرا تتنفر منه العقول و الافكار المنيرة .

و الطائفة الثانية ارادت التحرز عن وصمة التشبيه و عار التجسيم فوقعت في اسارة التعطيل، فحكمت بتعطيل العقول عن معرفته سبحانه و معرفة صفاته و افعاله، قائلة بانه ليس لاحد الحكم على المبدأ الاعلى بشيء من الاحكام و ليس الى معرفته من سبيل الابقراءة ما ورد في الكتاب و السنة. فقالت : ان النجاة كل النجاة في الاعتراف بكل ما ورد في الشرع الشريف من دون بحث و نقاش، فقد نقل عن سفيان بن عيينه انه قال :

> «كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته و السكوت عليه» [٢].

ما هو المسلك الصحيح ؟ :

و لكن هناك طائفة ثالثة ترى ان من الممكن التعرف على صفاته سبحانه من طريق التدبير و على ضوء ما افاض الله سبحانه على عباده من نعمة العقل و الفكر .

---

١ ـ الملل و النحل، محمّد بن عبدالكريم بن احمد الشهرستاني (م ٥٤٨ هـ)، ط دارالمعرفة، بيروت : ١ / ١٠٤ .

٢ ـ الملل و النحل : ١ / ٩٣ .

و حجتهم في ذلك ان الله سبحانه ما نص على اسمائه و صفاته في كتابه و سنة نبيّه الآلكي يتدبر فيها الانسان بعقله و فكره في حدود الممكن، فهذا امر يدعو اليه العقل و الكتاب العزيز و السنة الصحيحة .

و يكفي في تعيّن هذا الطريق ما ورد في اوائل سورة الحديد من قوله سبحانه :

﴿ سَبَّح لله مٰا فِي السَّموات وَ الأَرضِ ﴾ .

الى قوله :

﴿ وَ هُوَ عَليمٌ بِذات الصُّدور ﴾ .

و ما ورد من آخر سورة الحشر من قوله سبحانه :

﴿ هُو الله الَّذي لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ المَلِكُ ﴾ .

الى قوله :

﴿ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الحَكيم ﴾ .

و غير ذلك من الآيات المتضافرة في بيان صفات ذاته و افعاله تعالى .

فهل يظن عاقل ان تلك الآيات المتكثرة انما انزلها الله تعالى لمجرد القراءة و التلاوة، ولو كان كذلك فما معنى التدبر في الآيات القرآنية الذى دعى القرآن نفسه اليه بوجه اكيد ؟ .

كلمة قيّمة من الامام على عليه‌السلام :

و هناك كلمة قيّمة للامام علي عليه‌السلام تدعوا الى ذلك الطريق الوسط، قال عليه‌السلام :

« لَمْ يُطْلِع العقول علىٰ تَحْديد صِفته وَلَمْ يَحجُبْها عَنْ واجب

مَعْرفته »[١].

و العبارة تهدف الى ان العقول و ان كانت غير مأذونة في تحديد الصفات الألهية لكنها غير محجوبة عن التعرف حسب ما يمكن .

و اوضح دليل على قدرة العقل على البحث و دراسة الحقائق السفلية و العلوية حَثُّ الوحى على التعقل سبعة و اربعين مرَّة، و على التفكر ثمانية عشر مرَّة، و على التدبّر أربع مرّات في الكتاب العزيز .

و تخصيص هذه الآيات بما وقع في افق الحس تخصيص بلا دليل ولو كان عمل السلف في هذا المجال حجة فهذا الامام علي بن ابي طالب عليه السلام قدخاض في الاهيات في خطبه و رسائله و كلماته القصار بما ليس في وسع أحد غيره، فلا ندري لماذا تحتج سلفية العصر الحاضر و الماضي بعمل اهل الحديث من الحنابلة و الاشاعرة، و لاتحتج بفعل الامام امير المؤمنين عليه السلام ربيب احضان النبي، و تلميذه الاوّل و خليفة المسلمين اجمعين .

عودة نظرية التعطيل في ثوب جديد :

لقد عادت نظرية التعطيل في العصر الحاضر بشكل جديد و هو ان التحقيق في المسائل الاهية لايمكن الّامن خلال مطالعة الطبيعة، قال محمّد فريدوجدي :

«بماان خصومنايعتمدون على الفلسفة الحسية، والعلم الطبيعي في الدعوة الى مذهبهم فنجعلهما عمدتنا في هذه المباحث، بل لامناص لنا من الاعتماد عليهما لانهمااللذان أوصلا الانسان

١ ـ نهج البلاغة : الخطبة ٢٩١ .

الى هذه المنصَّة من العهد الروحاني » [١] .

اقول : لاشك ان القرآن يدعو الى مطالعة الطبيعة كما مرَّ، الاّ ان الكلام في مدى كفاية النظر في الطبيعة و دراستها في البرهنة على المسائل التى طرحها القرآن الكريم مثل قوله سبحانه :

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ ﴾ [٢] .

﴿ وَ للهِ الْمَثَلُ الأَعْلىٰ ﴾ [٣] .

﴿ لَهُ الأَسْماءُ الْحُسْنىٰ ﴾ [٤] .

﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِر وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيْمٌ ﴾ [٥] .

﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَما كُنْتُمْ ﴾ [٦] .

الى غير ذلك من المباحث و المعارف التي لاتنفع دراسة الطبيعة و مطالعة العالم المادّي في فكِّ رموزها و الوقوف على حقيقتها، بل تحتاج الى مبادىء و مقدمات عقلية و أُسس منطقية .

ان مطالعة الطبيعة تهدينا الى ان للكون صانعاً عالما قادرا، و لكن لاتهدينا الى أجوبة عن سؤالات عديدة في هذا المجال، مثلا : هل الصانع ازلى او حادث، واحد او كثير، بسيط او مركب، جامع لجميع صفات الجمال و الكمال اولا ؟ .

---

١ ـ على اطلال المذهب المادي، محمّد فريدوجدي (م ١٩٥٤ م) : ١ / ١٦ .

٢ ـ الشورى : ١١ .

٣ ـ النحل : ٦٠ .

٤ ـ طه : ٨ .

٥ ـ الحديد : ٣ .

٦ ـ الحديد : ٤ .

هل لعلمه حدينتهي اليه اولا ؟ .

هل لقدرته نهاية تقف عندها اولا ؟ .

هل هو اوّل الاشياء و آخرها ؟ .

هل هو ظاهر الاشياء و باطنها ؟ .

فالامعان في عالم الطبيعة لايفيد في الاجابة عن هذه التساؤلات و غيرها من المعارف المطروحة في القرآن .

و عندئذ لامناص عن سلوك احد الطريقين : امّا ان يصار الى التعطيل و تحريم البحث حول هذه المعارف، و امّا الاذعان بوجود طريق عقلي يوصلنا الى تحليل هذه المعارف، و بما ان التعطيل مخالف لصريح العقل و النقل فالمتعين هو الطريق الثاني و هو المطلوب .

نظرية المعرفة عند فلاسفة الغرب :

تعطيل العقل عن معرفة ماوراء المادة كما اشار اليه فريدوجدى مأخوذ عن فلاسفة الغرب في باب نظرية المعرفة، فالحسيون منهم زعموا ان لاسبيل الى معرفة الكون الّا الحس و التجربة، و لايتمكن الانسان بهما الّا من التعرف على الظواهر المادية، و امّا الحقائق الجوهرية و الاشياء غير المادية فليس للانسان الى معرفتها سبيل، و هم و ان تشتتوا الى طوائف مختلفة و ذهب كل فريق الى مسلك خاص في باب المعرفة الا ان الجميع مشتركون في رفض العقل عن نيل الحقائق غير المادية و حصر المعرفة في الظواهر الواقعة في افق الحس و التجربة .

يلاحظ عليه : ان الحس و التجربة بنفسه قاصر عن افادة العلم و المعرفة بل لابد هناك من التسلم على اصول و قواعد غير حسية لايعتريها الشك و الترديد، كي يستفاد من الحس و مطالعة الظواهر المادية نتائج و قواعد علمية، و ذلك مثل امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما و اصل العلية و المعلولية و ...

و هذه معارف عقلية يبتني عليها اساس المعرفة حسيا كان او عقليا، فتعطيل العقل عن معرفة الامور غير الحسية يستلزم تعطيل باب المعرفة رأساً .

و الحاصل انه كما لاتنحصر الواقعية في المادة و احكامها، بل هناك واقعيات غير مادية ، كذلك لاوجه لحصر أدوات المعرفة في الحس و بالتالي حصر أُسلوبها في التجربة العلميّة، بل هناك أداة أقوى من الحواس و هي العقل، و أُسلوب آخر وراء التجربة العلمية و هو أُسلوب القياس البرهاني و التفكر المنطقي .

هذا اجمال الكلام في هذا المجال و التفصيل يطلب من محله .

الطرق الصحيحة الى معرفة صفاته تعالى

قد عرفت ان ذاته سبحانه و اسمائه و صفاته، و ان كانت غير مسانخة لمدركات العالم المحسوس، لكنها ليست على نحو يستحيل التعرف عليها بوجه من الوجوه، و من هنا نجد أن الحكماء و المتكلمين يسلكون طرقا مختلفة للتعرف على ملامح العالم الربوبي، وها نحن نشير الى هذه الطرق .

الاوّل ـ الطريق العقلي :

اذا ثبت كونه سبحانه غنيا غير محتاج الى شيء، فان هذا الامر يمكن ان يكون مبدأً لاثبات كثير من الصفات الجلالية ، فان كل وصف استلزم خللا في غناه و نقصا له، انتفى عنه و لزم سلبه عن ذاته .

وقد سلك الفيلسوف الاسلامي نصيرالدين الطوسي هذا السبيل للبرهنة على جملة من الصفات الجلالية حيث قال :

« وجوب الوجود يدلُّ على سرمديته، و نفي الزائد، و الشريك، و المثل، و التركيب بمعانيه، و الضد و التحيز

و الحلول، و الاتحاد، و الجهة، و حلول الحوادث فيه، و الحاجة و الالم مطلقا و اللذة المزاجية، و المعاني و الاحوال و الصفات الزائدة و الرؤية » .

بل انطلق المحقق من نفس هذه القاعدة لاثبات سلسلة من الصفات الثبوتية حيث قال :

« وجوب الوجود يدل على ثبوت الجود، و الملك، و التمام، و الحقيّة، و الخيرية، و الحكمة، و التّجبُّر، و القهر، و القيُّومية » [1] .

وقد سبقه الى ذلك مؤلف الياقوت اذ قال :

« و هو (وجوب الوجود) ينفي جملة من الصفات عن الذات الالهية وانّه ليس بجسم، ولاجوهر، ولا عرض، ولا حالّا في شيء، و لا تقوم الحوادث به و الّالكان حادثا » [2] .

و على ذلك يمكن الاذعان بما في العالم الربوبي من الكمال و الجمال بثبوت اصل واحد و هو كونه سبحانه موجودا غنيا واجب الوجود، لاجل بطلان التسلسل الذي عرفته و ليس اثبات غناه و وجوب وجوده امرا مشكلا على النفوس .

و من هذا تنفتح نوافذ على الغيب و التعرف على صفاته الثبوتية و السلبية، و ستعرف البرهنة على هذه الصفات من هذا الطريق .

---

١ ـ كشف المراد، العلامة الحلّي، ط المصطفوي بقم : المقصد الثالث، الفصل الثاني، المسألة : ٧ـ٢١ .

٢ ـ انوار الملكوت في شرح الياقوت، أبي‌منصور حسن بن يوسف العلامة الحلّي (م ٧٢٦ هـ) : ٧٦، ٨٠، ٨١، ٩٩ .

الثاني ـ المطالعة في الافاق و الانفس:

من الطرق و الاصول التي يمكن التعرف بها على صفات الله مطالعة الكون المحيط بنا، و ما فيه من بديع النظام، فانه يكشف عن علم واسع و قدرة مطلقة عارفة بجميع الخصوصيات الكامنة فيه، و كل القوانين التي تسود الكائنات، فمن خلال هذه القاعدة و عبر هذا الطريق اي مطالعة الكون، يمكن للانسان ان يهتدي الى قسم كبير من الصفات الجمالية، و بهذا يتبين ان ذات الله سبحانه و صفاته ليست محجوبة عن التعرف المطلق و غير واقعة في افق التعقل، حتى نعطل العقول و نقول:

«انما اعطينا العقل لاقامة العبودية لا لادراك الربوبية».

وقد امر الكتاب العزيز بسلوك هذا الطريق يقول سبحانه:

﴿ قُلِ انْظُرُوا ماذا فِي السَّمواتِ وَ الْأَرْضِ ﴾ [١].

و قال سبحانه:

﴿ اِنَّ فِي خَلْقِ السَّمواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ لآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ ﴾ [٢].

و قال سبحانه:

﴿ اِنَّ فِي اخْتِلافِ اللَّيلِ وَ النَّهارِ وَ ما خَلَقَ الله فِي السَّمواتِ وَ الْأَرْضِ لآياتٍ لِقَومٍ يَتَّقُونَ ﴾ [٣].

وقد سلك هذا الطريق المحقق الطوسي في اثبات صفة العلم حيث قال:

---

١ ـ سورة يونس: ١٠١.

٢ ـ سوره آل عمران: ١٩٠.

٣ ـ سوره يونس: ٦.

« و الأحكام و التجرد و استناد كل شيء اليه دليل العلم » [١] .

الثالث ـ الرجوع الى الكتاب و السنة الصحيحة :

و هناك اصل ثالث يعتمد عليه اتباع الشرع، و هو التعرف على اسمائه و صفاته و افعاله بما ورد في الكتب السماوية و اقوال الانبياء و كلماتهم، و ذلك بعد ما ثبت وجوده سبحانه و قسم من صفاته، و وقفنا على ان الانبياء مبعوثين من جانب الله و صادقين في اقوالهم و كلماتهم .

و باختصار، بفضل الوحي ـ الذي لاخطأ فيه و لازلل ـ نقف على ما في المبدأ الأعلى من نعوت و شؤون، فمن ذلك قوله سبحانه :

﴿ هُوَ اللهُ الَّذِى لاٰ اِلٰهَ اِلاّٰ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمّٰا يُشْرِكُونَ* هُوَاللهُ الْخَالِقُ الْبَارِىءُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْمٰاءُ الْحُسْنىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مٰا فِي السَّموٰاتِ وَالْاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [٢] .

و سيوافيك ان أسمائه في القرآن مائة و ثمانية و عشرون اسماً .

الرابع ـ الكشف و الشهود :

و هناك ثلّة قليلة يشاهدون بعيون القلوب ما لايدرك بالأبصار، فيرون جماله و جلاله و صفاته و افعاله بأدراك قلبي، يدرك لاصحابه و لايوصف لغيرهم .

و الفتوحات الباطنية من المكاشفات او المشاهدات الروحية و الإلقاءات

---

١ ـ تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي (م ٦٧٢ هـ) : ١٧٢ مطبعة العرفان ـ صيدا .

٢ ـ سورة الحشر : ٢٣ ـ ٢٢ .

في الروع غير مسدودة ، بنص الكتاب العزيز .

قال سبحانه :

﴿ يَاأَيُّهَاالَّذِينَ آمَنواإِنْ تَتَّقُوااللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً ﴾ [١] .

اى يجعل في قلوبكم نورا تفرقون به بين الحق و الباطل، و تميزون به بين الصحيح و الزائف لابالبرهنة و الاستدلال بل بالشهود و المكاشفة .

و قال سبحانه :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنوا اتَّقُوا اللهَ وَ آمِنُوا بِرَسُوْلِهِ يُؤتِكُم كِفلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِه وَ يَجْعَل لَكُم نُوراً تَمشُونَ بِهِ وَ يَغْفِرلَكُمْ وَ اللهُ غَفورٌ رحيمٌ ﴾ [٢] .

و المراد من النور هو ما يمشى المؤمن في ضوئه طيلة حياته في معاشه و معاده، في دينه و دنياه [٣] .

---

١ ـ سورة الانفال : ٢٩ .

٢ ـ سورة الحديد : ٢٨ .

٣ ـ امّا في الدنيا فهو النور الذي اشار اليه سبحانه بقوله :

﴿ أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَـأَحْيَيْنَـاهُ وَ جَعَلْنَالَه نُـوراً يَمْشِيْ بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُه فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا ﴾ .

ـ سورة الانعام : ١٢٢ ـ

و امّا في الآخرة فهو ما اشار اليه سبحانه بقوله :

﴿ يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ يَسْعىٰ نُوْرُهُمْ بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ ﴾ .

ـ سورة الحديد : ١٢ ـ

و قال سبحانه :

﴿ وَ الَّذينَ جاهَدُوا فينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا ﴾[١] .

الى غير ذلك من الآيات الظاهرة في ان المؤمن يصل الى معارف و حقائق في ضوء المجاهدة و التقوى ، الى ان يقدر على رؤية الجحيم في هذه الدنيا المادية .

قال سبحانه :

﴿ كَلاّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقين * لَتَرَوُنَّ الْجَحيم ﴾[٢] .

نعم ليس كلُّ من رمى، أصاب الغرض، و ليست الحقائق رمية للنبال، و انّما يصل اليها الأمثل فالأمثل، فلايحظى بما ذكرناه من المكاشفات الغيبية و الفتوحات الباطنيه الا النزر القليل ممن خلَّص روحه و صفى قلبه .

وقد بان بهذا البحث الضافي ، انه ليس لمسلم التوقف عن محاولة التعرف على صفات الله و اسمائه بحجّةٌ انّه لامسانخة بين البشر و خالقهم .

نعم، نحن لاندعى ان بعض هذه الطرق ميسورة السلوك للعامة جميعا، بل منها ما هو عام متاح لكل انسان يريد معرفة ربّه و منها ما هو خاص يستفيد منه من بلغ مبلغا خاصا من العلم و المعرفة .

---

١ ـ سورة العنكبوت : ٢٩ .

٢ ـ سورة التكاثر : ٥ ـ ٦ .

الفصل الثّاني

التقسيمات الرائجة
في صفاته سبحانه

قد ذكروا لصفاته تعالى تقسيمات ونحن نذكرها هنا تمهيداً للمباحث التالية :

١ ـ الصفات الجمالية و الجلالية :

اذا كانت الصفة مثبتة لجمال و مشيرة الى واقعية في ذاته تعالى سميت « ثبوتية » او « جمالية » و اذا كانت الصفة هادفة الى نفي نقص و حاجة عنه سبحانه سميت « سلبية » او « جلالية » .

فالعلم و القدرة و الحياة من الصفات الثبوتية المشيرة الى وجود كمال و واقعية في الذات الالهية و لكن نفي الجسمانية و التحيز و الحركة و التغير من الصفات السلبية الهادفة الى سلب ما هو نقص عن ساحته سبحانه .

قال صدرالمتألهين :

« ان هذين الاصطلاحين [الجمالية] و [الجلالية] قريبان ممّا ورد في الكتاب العزيز قال سبحانه :

﴿ تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَ الْاِكْرامِ ﴾ [١] .

فصفة الجلال ماجلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة

---

١ ـ سورة الرحمن : ٧٨ .

الاكـرام مـا تكرمت ذاتـه بهـا و تجملـت، فيوصف بالكمال و ينزه بالجلال »[١] .

٢ـ صفات الذات و صفات الفعل :

قسّم المتكلمون صفاته سبحانه الى صفة الذات وصفـة الفعـل، و الاوّل : مايكفي في وصف الذات به، فرض نفس الذات فحسب، كالقدرة و الحياة و العلم .

و الثاني : ما يتوقف توصيف الذات به على فرض الغير وراء الذات و هو فعله سبحانه .

فصفات الفعل هي المنتزعة من مقام الفعل، بمعنى ان الذات توصف بهـذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، و ذلك كالخلق و الرزق و نظائرهما من الصفات الفعليـة الزائدة علـى الذات بحكم انتزاعها مـن مقـام الفعـل و معنـى انتزاعها، انا اذ نلاحظ النعم التي يتنعم بها الناس، و ننسبها الى الله سبحانه، نسميها رزقا رزقه الله سبحانه، فهو رزّاق، ومثل ذلك الرّحمة و المغفرة فهما يطلقان عليه على الوجه الذى بيّنّاه .

ثمّ ان الصفات الفعلية حيثيات وجودية نابعة من وصـف واحـد و هـي القيّوميّة، فان الخلق و الرزق و الهداية كلها حيثيات وجودية قائمـة به سـبحانه مفاضة من عنده بما هو قيُّوم .

٣ـ تقسيم آخر :

و للصفات تقسيم آخر و هو تقسيمها الى النفسية و الاضافية و المراد من

---

١ ـ الاسفار، الحكيم الالهى صدرالدين محمّد الشيرازي (م ١٠٥٠ هـ)، ط المكتبة المصطفوي بقـم: ٦ / ١١٨ .

الاولىٰ ما تتصف بـه الذات مـن دون ان يلاحظ فيهـا الانتساب الـى الخـارج ولا الاضافة اليه، كالحياة، و يقابلها الصفات الاضافية، و هي ما كان لها اضافة الى الخارج عن الذات، كالعلم بالمعلوم و القدرة على المقدور .

و على هـذا الملاك، فكل من النفسيـة و الاضـافيـة تجريان علـى الـذات و تحكيان عن واقعية فيه .

و ربما تفسر الاضافية بمثل الخالقية و الرازقيه و العليّة، و الاولى تسميتها بالانتزاعية لابالاضافية و تخصيص الاضافيه بما يقابل النفسية .

٤ـ الصفات الخبرية :

ان هناك اصطلاحاً آخرٍ يختص باهل الحديث في تقسيم صفاته سـبحانه فهم يقسمونها الى ذاتية و خبرية ، و المراد من الاولى هو الصفات الكمالية و من الثانية ما وصف سبحانه به نفسه في الكتـاب العزيز مـن العلـو و كونه ذا وجـه، و يدين، و اعين، الى غير ذلك من الالفاظ الواردة في القرآن التي لو اجريت على الله سبحانه بمعانيها المتبادرة عند العرف لزم التجسيم و التشبيه .

هل أسماء الله توقيفيّة ؟ :

نقل غير واحد من المـتكلمين و المـفسّرين أنَّ أسمـاءه تـعالى و صـفاته تـوقيفيـة، و جوّزوا إطـلاق كل ما ورد في الكتاب و الأحاديث الصحيحة دعاءً أو وصفاً له و إخباراً عنه، و منعوا كل مالم يرد فيها، و سمّوا ذلك إلحاداً في أسمائه، و على ذلك منع جمهور أهل السـنَّة كل مالم يأذن به الشارع، مطلقاً و جوّز المعتزلة ما صحّ معناه و دلّ الدليل على اتصافه به ولم يوهم إطلاقه نقصاً، وقد مـال إلى قـول المعتزلة بعض الأشاعرة، كالقاضي أبي‌بكـر البـاقلاني، و تـوقـف إمـام الحرمين الجويني .

و التفصيل يقع في مقامين :

الأوّل ـ تفسير ما استدلوا به من الآية .

الثاني ـ تجويز مالم يوهم إطلاقه نقصاً .

أما الأول : فقد قال سبحانه :

﴿ وَللهِ الأَسْماءُ الحُسْنىٰ فَادْعُوهُ بِها وَ ذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ سَيُجْزَوْنَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [١] .

الاستدلال مبني على أمرين :

أ ـ إنَّ اللام في الأسماء الحسنى للعهد، تشير إلى الأسماء الواردة في الكتاب و السنّة الصحيحة .

ب ـ إنَّ المراد من الإلحاد، التعدي إلى غير ما ورد .

و كلا الأمرين غير ثابت، أمّا الأول فالظاهر أنَّ اللام للأستغراق قدّم عليها لفظ الجلالة لأجل إفادة الحصر، و معنى الآية إنَّ كل إسم أحسن في عالم الوجود فهولله سبحانه، لا يشاركه فيه أحد، فإذا كان الله سبحانه ينسب بعض هذه الأسماء إلى غيره كالعالم و الحي، فأحسنها لله، أعني الحقائق الموجودة بنفسها الغنية عن غيرها و الثابت لغيره من العلم و الحياة و القدرة المفاضة من جانبه سبحانه، من تجليات صفاته و فروعها و شؤونها، و الآية بمنزلة قوله سبحانه :

﴿ أنَّ القُوّة لله جميعاً ﴾ [٢] .

و قوله :

﴿ إنَّ العِزّة لله جميعاً ﴾ [٣] .

---

١ ـ سورة الأعراف : ١٨٠ .

٢ ـ سورة البقرة : ١٦٥ .

٣ ـ سورة يونس : ٦٥ .

إلى غير ذلك.

و على ذلك فمعنى الآية أنَّ لله سبحانه حقيقةً كل إسم أحسن لايشاركه غيره إلاّ بما ملّكهم منه، كيف ما أراد و شاء.

و **أمّا الثاني**: فلأن الإلحاد هو التطرف و الميل عن الوسط إلى أحد الجانبين، و منه لحد القبر، لكونه في جانبه، بخلاف الضريح الذي في الوسط، و أمّا الإلحاد في أسمائه فيتحقق بأمور:

١ ـ إطلاق أسمائه على الأصنام بتغيير ما، كإطلاق «اللات» المأخوذة من الإله بتغيير، على الصنم المعروف، و إطلاق «العُزّى» المأخوذة من العزيز، و «المناة» المأخوذة من المنّان، فيلحدون و يميلون عن الحق بسبب هذه الإطلاقات لإرادتهم التشريك و الحط من مرتبة الله و تَعْلية ما صنعوه من الأصنام و سيجزي هؤلاء على طبق أعمالهم فلايصل النقص إلى الله ولا يرتفع مقام مصنوعاته.

٢ ـ تسميته بما لايجوز وصفه به لما فيه من النقص، كوصفه سبحانه بأبيض الوجه و جعد الشعر.

و من هذا القبيل تسميته سبحانه بالماكر و الخادع تمسكاً بقوله سبحانه:

﴿ وَ مَكَرُوا و مَكَرَ اللهُ و اللهُ خَيْرُ الماكرين ﴾[1].

و قوله سبحانه:

﴿ إنَّ المُنافِقِينَ يُخَادِعُون الله وَ هُوَ خَادِعُهُم ﴾[2].

فإنَّ المتبادر من هذين اللفظين غير ما هو المتبادر من الآية، فإنَّ المتبادر منهما منفردين مفهوم يلازم النقص و العيب بخلاف المفهوم من الآيتين فإنه جزاءُ

---

١ ـ سورة آل عمران: ٥٤.

٢ ـ سورة النساء: ١٤٢.

الخادع و الماكر على وجه لا يبق لفعلهما أثر .

٣ ـ تسميته ببعض أسمائه الحسنى دون بعض كأن يقولوا « ياالله » ولا يقولوا « يا رحمن » وقد قال الله تعالى :

﴿ قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيّاً ما تَدْعُوا فَلَهُ الأَسماءُ الحُسْنى ﴾ [١].

و قال سبحانه :

﴿ وَ إذا قِيْلَ لَهُمُ اسْجُدُوا للرَّحْمن قالُوا وَ ما الرَّحْمنُ أَنَسْجُدُ لِما تَأْمُرُنا وزادهُمْ نُفُوراً ﴾ [٢].

إلى غير ذلك من أقسام الإلحاد و العدول عن الحق في أسمائه .

و بذلك يظهر أنّه لا مانع من توصيفه سبحانه بالواجب أو واجب الوجود أو الصانع أو الأزلي، أو الأبدي و إنْ لم ترد في النصوص، إذ ليس في إطلاقها عليه سبحانه طروءُ نقص أو إيماءٌ إلى عيب، مع أنّه سبحانه يقول :

﴿ صُنْعَ اللهِ الذي أَتْقَنَ كُلَّ شَيء ﴾ [٣].

هذا كله حول المقام الأول .

و أما المقام الثاني : و هو تجويز تسميته تعالى بكل ما يدل على الكمال أو يتنزّه عن النقص و العيب، فذلك لأن الألفاظ التي نستعملها في حقه سبحانه لم توضع إلاّ لما نجده في حياتنا المشوبة بالنقص و العيب، فالعلم فينا الإحاطة بالشيء من طريق أخذ صورته من الخارج بوسائل ماديّة، و القدرة فينا هي المَنْشَئِيَة للفعل بكيفيّةٍ مادية موجودة في عضلاتنا، و من المعلوم أنَّ هذه المعاني

---

١ ـ سورة الإسراء : ١١٠ .

٢ ـ سورة الفرقان : ٦٠ .

٣ ـ سورة النمل : ٨٨ .

لايصح نسبتها إلى الله إلاّ بالتجريد، كأن يفسّر العلم بالإحاطة بالشيء بحضوره عند العالم، و القدرة بالمنشئية للشيء بإيجاده، و مثله مفاهيم الحياة و الإرادة و السمع و البصر، فلا تطلق عليه سبحانه إلّا بما يليق بساحة قدسه، منزّهة عن النقائص، فإذا كان الأمر على هذا المنوال في الأسماء التي وردت في النصوص فيسهل الأمر فيما لم يرد فيها، و كان رمزاً للكمال أو مُعرباً عن فعله سبحانه على صفحات الوجود، أو مشيراً إلى تنزيهه و غير ذلك من الملاكات المسوغة لتسميته و توصيفه .

نعم بما أنّ العوام من الناس ربما لايتبادر إلى أذهانهم ما يدلّ على الكمال أو يرمز إلى التنزية، فيبادرون إلى تسميته و توصيفه بأسماء و صفات فيها أحد المحاذير السابقة، فمقتضى الإحتياط في الدين الإقتصار في التسمية بما ورد من طريق السمع بل التجنّب عن الإجراء و الإطلاق عليه سبحانه و إن لم يكن هناك تسمية .

الفصل الثالث

الصفات الثبوتية الذاتية

١ـ علمه تعالى

ما هو العلم ؟ :

عرف العلم بانه صورة حاصلة من الشيء في الذهن، و هذا التعريف لايشمل الا العلم الحصولي، مع ان هناك قسما آخر للعلم و هو العلم الحضوري، و الفرق بين القسمين ان في العلم الحصولي ما هو حاضر عند العالم و حاصل له هي الصورة المنتزعة من الشيء بأدوات الاحساس، و هذه الصورة الذهنية وسيلة وحيدة لدرك الخارج و أحساسه و لأجل ذلك أصبح الشيء الخارجي معلوماً بالعرض و الصورة الذهنية معلومة بالذات و امّا العلم الحضوري فهو عبارة عن حضور المدرَك لدى المدرِك من دون توسط ایّ شيء و له موارد نشير أليها .

١ ـ علم النفس بالصورة المنتزعة من الخارج فالشيء الخارجي يدرك بواسطة الصورة، و امّا الصورة فهي معلومة بالذات و حاضرة لدى النفس بنفس ذاتها و هويتها .

٢ ـ علم النفس بقواها الادراكية و غير الادراكية اي القوى المدركة و الفاعلة فانها باستخدام النفس حاضرة لديها بوجوداتها الخارجية لابصورها .

٣ ـ علم النفس بحالاتها النفسانية و خواصّها الباطنية، كالمحبة و العداوة، و الشجاعة، و الجبن و السخاوة و البخل و الحياء و غير ذلك .

٤ ـ علم النفس بذاتها و في هذا الأخير يكون العلم و العالم و المعلوم شيئاً واحداً وليس التغاير الا بالاعتبار، فهي بما أنها واقفة على نفسها تسمى عالمة، و بمّا انها مكشوفة لنفسها تسمّى معلوما، و بما ان هناك حضورا لاغيبوبة يسمى ذلك الحضور علما .

و هذا بخلاف الاقسام السابقة ، فان ذات النفس شيء و الصورة الذهنية او قوى النفس و حالاتها شيء آخر و ان كانت واقعياتها قائمة بالنفس و من شؤونها [١].

على ضوء ما ذكرنا من تقسيم العلم الى الحصولي و الحضوري يصح ان يقال :

« ان العلم على وجه الاطلاق عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم » .

و هذا التعريف يشمل العلم بكلاقسميه، غير ان الحاضر في الأول هو الصورة الذهنية دون الواقعية الخارجية و في الثاني نفس واقعية المعلوم من دون وسيط بينها و بين العالم .

اذا وقفت على حقيقة العلم ، فاعلم ان الالهيين اجمعوا على ان العلم من صفات الله الذاتية الكمالية، و ان العالم من أسمائه الحسنى و هذا لم يختلف فيه إثنان على اجماله، و لكن مع ذلك اختلفوا في حدود علمه تعالى و كيفيته على اقوال، يلزمنا البحث عنها لتحقيق الحال في هذا المجال فنقول :

١ ـ علمه سبحانه بذاته :

قد ذكروا لاثبات علمه تعالى بذاته وجوها من البراهين نكتفي بذكر

---

١ ـ نعم هناك نظرية اخرى في باب العلم قائلة باتحاد العلم و العالم و المعلوم مطلقا وقد وقعت مورد البحث و النقاش عند المحققين و تفصيل الكلام فيها موكول الى مظانه .

وجهين منها:

الاوّل ـ مفيض الكمال ليس فاقداً له :

انه سبحانه خلق الانسان العالم بذاته علما حضوريا، فمعطي هذا الكمال يجب ان يكون واجداً له على الوجه الاتم و الاكمل، لان فاقد الكمال لايعطيه، و نحن و ان لم نحط ولن نحيط بخصوصية حضور ذاته لدى ذاته، غير انا نرمز الى هذا العلم بـ« حضور ذاته لدى ذاته و علمه بها من دون وساطة شيء في البين » .

الثاني ـ التجرد عن المادة ملاك الحضور :

ملاك الحضور و الشهود العلمي ليس الاّتجرد الوجود عن المادّة، فان الموجود المادّى بما انه موجُود كمّي ذوابعاض و اجزاء ليس لها وجود جمعي، و يغيب بعض اجزائه عن البعض الآخر، مضافا الى انه في تحوّل و تغير دائمى، فلايصح للموجود المادّى من حيث انه مادّى ان يعلم بذاته، لعدم تحقق ملاك العلم الذى هو حضور شيء لدى آخر .

فاذا كان الموجود منزهاً من المادّة و الجزئية و التبعض، كانت ذاته حاضرة لديها حضورا كاملا، و بذلك نشاهد حضور ذواتنا عند ذواتنا، فلو فرضنا موجودا على مستوى عال من التجرد و البساطة عاريا عن كل عوامل الغيبة التي هي من خصائص الكائن المادي، كانت ذاته حاضرة لديه، و هذا معنى علمه سبحانه بذاته اى حضور ذاته لدى ذاته بأتم وجه لتنزهّه عن المادية و التركب و التفرق كما تقدم برهان بساطته عند البحث عن التوحيد .

ثم ان المغايرة الاعتبارية تكفى لانتزاع عناوين العلم و المعلوم و العالم من ذات واحدة، و ليس التغاير الحقيق من خواص العلم حتى يستشكل في علم الذات بنفس ذاته بتوحد العالم و المعلوم، بل الملاكَ كلّه هو الحضور و هذا حاصل

في الموجود المجرد كما تقدم و بذلك يظهر وهن ما استدل به النافون لعلمه تعالى بذاته من لزوم التغاير الحقيقي بين العالم و المعلوم .

٢ـ علمه سبحانه بالأشياء قبل ايجادها :

ان علمه سبحانه بالاشياء على قسمين : علم قبل الايجاد و علم بعد الايجاد و نستدل على القسم الاوّل بوجهين :

الاوّل ـ العلم بالسبب علم بالمسبَّب :

ان العلم بالسبب و العلّة بما هو سبب و علّة، علم بالمسبب، و المراد من العلم بالسّبب و العلّة، العلم بالحيثية التى صارت مبدأ لوجود المعلول و حدوثه، و لتوضيح هذه القاعدة نمثل بمثالين :

١ ـ ان المنجم العارف بالقوانين الفلكية و المحاسبات الكونيّة يقف على ان الخسوف و الكسوف او ما شاكل ذلك يتحقق في وقت أو وضع خاص، و ليس علمه بهذه الطوارىء، الاّ من جهة علمه بالعلة من حيث هي علة لكذا و كذا .

٢ ـ ان الطبيب العارف بحالات النبض و انواعه و احوال القلب و اوضاعه يقدر على التنبؤ بما سيصيب المريض في مستقبل أيامه و ليس هذا العلم الاّ من جهة علمه بالعلة من حيث هي علة .

اذا عرفت كيفية حصول العلم بالمعلول قبل ايجاده من العلم بالعلّة نقول : ان العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه، و ذاته تعالى علّة له وقد تقدم ان ذاته سبحانه عالم بذاته، و بعبارة اخرى : العلم بالذات علم بالحيثية التي صدر منها الكون بأجمعه، و العلم بتلك الحيثية يلازم العلم بالمعلول .

وقد استدل بهذا البرهان لاثبات علمه تعالى بالأشياء قبل الايجاد اعاظم المتكلمين و الحكماء .

قال صدر المتألهين :

« ان ذاته ـ سبحانه ـ لمّا كانت علة للأشياء ـ بحسب وجودها ـ و العلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها... فتعقلها من هذه الجهة لابدّ أن يكون على ترتيب صدورها واحدا بعد واحد » [١] .

الثاني ـ إتقان الصنع يدل على علم الصانع :

ان وجود المعلول كما يدل على وجود العلة ، كذلك خصوصياته تدل على خصوصيات علته، فان المصنوع من جهة الترتيب الذى في اجزائه و من جهة موافقة جميع الاجزاء للغرض المقصود من ذلك المصنوع، يدل على انه لم يحدث عن فاعل غير عالم بتلك الخصوصيات .

فالعالم بما انه مخلوق لله سبحانه يدل ما فيه من بديع الخلق و دقيق التركيب على ان خالقه عالم بما خلق، عليم بما صنع، فالخصوصيات المكنونة في المخلوق ترشدنا الى صفات صانعه وقد أشار القرآن الكريم الى هذا الدليل بقوله :

﴿ اَلاٰ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبيرُ ﴾ [٢] .

و قال الامام علي عليه‌السلام :

« علم ما يمضى و ما مضى مبتدع الخلائق بعلمه و منشئهم بحكمه » [٣] .

و قال الامام علي بن موسى الرضا عليه‌السلام :

« سبحان من خلق الخلق بقدرته أتقن ما خلق بحكمته و وضع

---

١ ـ الاسفار : ٦ / ٢٧٥ .

٢ ـ سورة الملك : ١٤ .

٣ ـ نهج البلاغة : الخطبة ١٩١ .

كل شيء منه موضعه بعلمه »[١] .

و الى هذا الدليل اشار المحقق الطوسى في تجريد الأعتقاد بقوله :

« وَ الاحكام دليل العلم » .

٣ ـ علمه سبحانه بالأشياء بعد ايجادها :

قد تعرفت على براهين علمه تعالى بذاته و بأفعاله قبل الايجاد: و حان حين البحث عن علمه سبحانه بأفعاله بعد أيجادها و نكتفي في المقام بذكر البرهان التالي :

الاشياء كلها حاضرة لدى الله تعالى : لأنَّ الأشياء الخارجية تنتهي في مقام الوجود الى الله سبحانه و يعدّ الكل معلولاً له و كلّ معلول حاضر بوجوده العيني عند علته لايغيب و لايحجب عنها، وقد عرفت ان حقيقة العلم، هو حضور المعلوم لدى العالم .

توضيح ذلك : ان كل ممكن، معلول في تحققه لله سبحانه، وليس للمعلولية معنى سوى تعلق وجود المعلول بعلّته و قيامه بها قياما واقعيا كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الأسمي، فكما ان المعنى الحرفي بكل شؤونه قائم بالمعنى الأسمي فهكذا المعلول قائم بعلته المفيضة لوجوده، و ما هذا شأنه لايكون خارجا عن وجود علته، اذ الخروج عن حيطته يلازم الاستقلال و هو لايجتمع مع كونه ممكنا .

فلازم الوقوع في حيطته، و عدم الخروج عنها، كون الأشياء كلها حاضرة لدى ذاته و الحضور هو العلم، لما عرفت من ان العلم عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم .

و يترتب على ذلك ان العالم كما هو فعله، فكذلك علمه سبحانه،

---

١ ـ بحار الانوار : ٤ / ٨٥ .

و على سبيل التقريب لاحظ الصور الذهنية التي تخلقهاالنفس في وعاء الذهـن، فهي فعل النفس و في نفس الوقت علمها، و لا تحتاج النفس في العلم بتلك الصور الى صور ثانية، و كما ان النفس محيطة بتلك الصور و هي قائمة بفاعلها و خالقها، فهكـذا العالم دقيقـه و جليلـه مخلوق لله سبحانه قـائـم به و هو محيط به فعلم الله و فعله مفهومان مختلفان و لكنهما متصادقان في الخارج .

وقد اتضح بما تعرفت ان علمه تعالى بأفعاله بعد أيجادها حضورى كما ان علمه سبحانه بذاته و بافعاله قبل ايجادها حضوري، فان المناط في كـون العـلم حضوريا هـو حصول نفـس المعلوم و حضـوره لدى العـالـم لاحضور صورته و ماهيته، و هذا المناط متحقق في علمه تعالى بذاته و بأفعاله مطلقا .

علمه تعالى بالجزئيات :

و الأمعان فيما ذكرنا حول الموجودات الامكانية يوضح لزوم علمه سبحانه بالجزئيات وضوحا كاملاً، و ذلك لما تقدم ان نفس وجود كل شيء عين معلوميته لله تعالى و لافرق في مناط هذا الحكم بين المجرد و الماديّ، و الكلي و الجـزئي، فكما ان الموجود الثابت معلوم له تعالى بثباته، كذلك الموجود المتغير مـعلوم لله سبحانه بتغيره و تبدّله فالافاضة التدريجيّة، و الحـضور بـوصف التـدرج لديـه سبحانه يلازم علمه تبارك و تعالى بالجزئيات الخارجية .

شبهات المنكرين :

قد عرفت برهان عـلمه سـبحانه بـالجزئيات، و بـقي الكـلام في تحـليل الشبهات التي أثيرت في هذا المجال و أليك بيانها :

١ـ العلم بالجزئيات يلازم التغير في علمه تعالى :

قالوا لو علم سبحانه ما يجري في الكون من الجزئيات لزم تغيّر علمه بتغير المعلوم و الاّ لانتفت المطابقة و على هذا فهو سبحانه إنما يعلم الجزئيات من حيث هي ماهيات معقولة لابما هي جزئية متغيرة .

ان الشبهة قائمة على فرض كون علمه سبحانه بالاشياء علما حصوليا على طريق الصور المرتسمة القائمة بذاته سبحانه و عند ذلك يكون التغير في المعلوم ملازما لتغير الصور القائمة به و يلزم على ذلك كون ذاته محلاً للتغير و التبدل .

وقد عرفت ان علمه تعالى بالموجودات حضوري بمعنى أن الاشياء بهويّاتها الخارجية و حقائقها العينية حاضرة لديه سبحانه، فلا مانع من القول بطروء التغير على علمه سبحانه أثر طروء التغير على الموجودات العينية، فان التغير الممتنع على علمه انما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتى و امّا العلم الفعلي اي العلم في مقام الفعل، فلا مانع من تغيره كتغير فعله، فان العلم في مقام الفعل لايعدو عن كون نفس الفعل علمه لاغير .

و إلى ذلك يشير المحقق الطوسي في تجريد الأعتقاد بقوله :

« و تغير الاضافات ممكن » .

اي ان التغير انما هو في الاضافات لا في الذات و المقصود من الاضافات فعله الذي هو علمه ، ولا مانع من حدوث التغير في الاضافات و المتعلقات من دون حدوث تغير في الذات .

٢ـ ادراك الجزئيات يحتاج الى آلة :

ان ادراك الجزئيات يحتاج الى أدوات مادية و آلات جسمانية، و هو سبحانه منزّه عن الجسم و لوازمه الجسمانيّة .

و الجواب عن هذه الشبهة واضح ، فان العلم بالجزئيات عن طريق

الأدوات المادّيّة انّما هو شأن من لم يحط الاشياء إحاطة قيّوميّة، ولم تكن الاشياء قائمة به حاضرة لديه، كالانسان في علمه الحصولى بالجزئيات الخارجية فان علمه بها لمّا كان عن طريق انتزاع الصور بوسيلة الأدوات الحسيّة كان إدراك الجزئيات متوقفا على تلك الأدوات، و امّا الواجب عزّ اسمه فلمّا كان علمه عن طريق احاطته بالأشياء و قيامها به قياما حقيقيا فلايتوقف علمه بها على الأدوات و إعمالها .

و الى هذا الجواب يشير الفاضل القوشجى في شرح التجريد بقوله :

« **ان ادراك المتشكلات انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم بانتزاع الصورة و امّا اذا كان اضافة محضة بدون الصورة فلا حاجة اليها** » [1] .

ثم ان هناك شبهات أُخرى حول علمه سبحانه بالجزئيات في غاية الوهن مرجعها الى عدم التعرّف على واقعية علمه تعالى، و أنت بالإحاطة بما قدمناك في هذا المجال تقدر بالإجابة عنها و لأجل ذلك نطوي الكلام في المقام [2] .

تكملة :

قد ورد في الشريعة الاسلامية الحقة توصيفه تعالى بالسمع و البصر وعد السميع و البصير من اسمائه سبحانه [3] و الحق ان سمعه و بصره تعالى ليسا و صفين يغايران وصف العلم، انما المغايرة بلحاظ المفهوم لامن حيث الحقيقة و المصداق، فقد عرفت ان جميع العوالم الامكانية حاضرة لديه سبحانه، فالاشياء على الاطلاق، و المسموعات، و المبصرات خصوصا، افعاله سبحانه،

---

١ ـ شرح تجريد العقائد للقوشجي : ٣١٤، منشورات رضى، بيدار، عزيزي .

٢ ـ لاحظ الالهيّات : ١ / ١٢٧ .

٣ ـ انّه سبحانه وصف نفسه بالبصير ٤٢ مرة و بالسميع ٤١ مرة في الكتاب العزيز .

و في الوقت نفسه علمه تعالى .

ثمّ ان الملاك المتقدم و ان كان موجودا في المشمومات و المذوقات و الملموسات، فانها ايضاً حاضرة لديه سبحانه كالمسموعات والمبصرات، لكن لما كان القول بتوقيفيّة اسمائه تعالى لسدّ باب الهرج و المرج في تعريفه سبحانه، لم يصح اطلاق اللامس و الذائق و الشام عليه .

و من الغايات التي يرشد اليها الذكر الحكيم في مقام التوصيف بالسميع و البصير هو ايقاف الانسان على ان ربَّه سميع يسمع ما يتلفظه من كلام، بصير يرى كل عمل يصدر منه فيحاسبه يوماً حسب ما سمعه ورآه .

ثمّ ان بعض المتكلمين قد عدّ الادراك من صفاته تعالى و المدرك ـ بصيغة الفاعل ـ من اسمائه، تبعا لقوله سبحانه :

﴿ لاٰ تُدْرِكُهُ الْاَبْصٰارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصٰارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيْرُ ﴾[1].

و لاشك انه سبحانه ـ بحكم الأية الشريفة ـ مدرك، لكن الكلام في ان الادراك هل هو وصف وراء العلم بالكليات و الجزئيات ؟ او هو يعادل العلم و يرادفه ؟ او هو علم خاص و هو العلم بالموجودات الجزئية العينية، فادراكه سبحانه هو شهود الاشياء الخارجية و وقوفه عليها وقوفا تاماً ؟

قال العلّامة الطباطبائي :

« الالفاظ المستعملة في القرآن الكريم في انواع الادراك كثيرة ربّما بلغت العشرين، و هي لاتخلو معانيها عن ملابسة المادّة و الحركة و التغير غير خمسة منها، و هي:العلم والحفظ و الحكمة و الخبرة و الشهادة ، فلاجل عدم استلزامها النقص

---

١ ـ سورة الانعام : ١٠٣ .

و الفقدان استعملت في حقّه سبحانه » .

و بذلك يظهر ان ادراكه سبحانه ليس شيئاً وراء هذه الخمسة، و الاقرب هو كونه بمعنى الشهيد، قال سبحانه :

﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (١) .

---

١ ـ سورة فصلت : ٥٣؛ لاحظ الميزان : ٢ / ٢٤٧ ـ ٢٤٩ .

٢ـ قدرته تعالىٰ

اتفق الالهيون على ان القدرة من صفاته الذاتية الكمالية كالعلم، و لأجل ذلك يعد القادر و القدير من اسمائه سبحانه.

تعريف القدرة:

ان هناك تعريفين للقدرة مشهورين، احدهماللفلاسفة و الآخر للمتكلمين، فعرفها المتكلمون: بأنها عبارة عن صحة الفعل و الترك، و المراد من الصحة الإمكان: فالقادر هو الّذى يصح ان يفعل و ان يترك.

و عرفها الفلاسفة: بأنها عبارة عن صدور الفعل بالمشيّة و الإختيار، فالقادر من إن شاء فعل و ان لم يشاء لم يفعل.

وقد أُورد على التعريف الاوّل بان الامكان المأخوذ في التعريف، امّا امكان ماهوي يقع وصفا للماهية أو امكان استعدادي يقع وصفاً للمادة و على كلا التقديرين لايصح أخذه في تعريف قدرته سبحانه، لأن الله تعالى منزّه عن الماهية و المادة.

وقد أُورد على التعريف الثاني بان ظاهره عدم تمامية الفاعل في فاعليته إلّا بضم ضميمة اليه و هي المشيّة و هو مستحيل على الله سبحانه، لأنه غنيّ في الفاعلية عن كل شيء سوى ذاته حتى المشيئة الزائدة عليها.

اقول: ان الهـدف من وصفـه تعالى بالقدرة هـو اثبـات كمـال و جمال له و تنزيهه عن النقـص و العيب، فلو كـان لازم بعـض التعـاريـف طـروء النقص او توهم عيب في حقه سبحانه وجب تجريدها عن ذلك و تمـحيضها في الكمـال المطلـق، و هـذا لايختص بـالقـدرة بل كـل الصـفات الجـارية عـليه سـبحانه مشروطة به .

و على هذا يمكن ان يدفع عما أُورد على التعريف الثاني بأن يقال : ان المراد من المشيّة هو الأختيار الذاتي له سبحانه، فهو تعالى يفعل باختياره الذاتي و يترك كذلك، اي ليس فعله و تركه لازما عليه لعدم وجود قدرة غالبة تـضطرّه عـلى الفعل او الترك .

و امّا التعريف الأوّل : فلايليق بساحته سبحانه، لاستلزامه الماهية او المادّة و هما من عوارض الموجود الامكاني كما هو واضح .

برهان قدرته تعالى :

استدل على قدرته سبحانه بوجوه نكتفي بواحد منها، و هو برهان إحكام الصنع و اتقانه، توضيحه :

انه قد عرفت في الأبحاث المتقدمة ان الفعل كما يدل على وجود الفـاعل، كذلك خصوصياته تدل على خصوصيات الفاعل، فاذا كان الفعل متّسما بالاحكام و الاتقان، و الجمال و البهاء يدل ذلك على علم الفاعل بتلك الجهات و قدرته على ايجاد مثل ذلك الصنع .

و لأجل ذلك نرى انه سبحانه عند ما يصف روائع افعاله و بدائع صنعه في آيات الذكر الحكيم، يختمها بذكر علمه تعالى و قدرته، يقول سبحانه :

﴿ اللهُ الَّذِيْ خَلَقَ سَبْعَ سَموَاتٍ وَّ مِنَ الاَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الاَمْرُ بَيْنَهُـنَّ لِتَعْلَمُـوْا أَنَّ اللهَ عَلـىٰ كُـلِّ شَـيْءٍ

قَدِيْرٌ وَّ اَنَّ اللهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً ﴾ [١] .

فالاحكام و الاتقان في الفعل آيتا العلم و علامتا القدرة و انا نرى في كلمات الإمام علي عليه السلام انه يستند في البرهنة على قدرته تعالى بروعة فعله و جمال صنعه سبحانه :

قال عليه السلام :

« و أرانا من ملكوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حكمته » [٢] .

و قال ايضاً :

« وأقام من شواهد البيّنات على لطيف صنعته و عظيم قدرته » [٣] .

و قال ايضاً :

« فاقام من الاشياء اودها و نهج حدودها ولاءم بقدرته بين متضادها » [٤] .

سعة قدرته تعالى :

ان الفطرة البشرية تقضي بأن الكمال المطلق الذى ينجذب اليه الانسان في بعض الأحايين قادر على كل شيء ممكن، ولا يتبادر الى الاذهان ابداً ـ لولا تشكيك المشككين ـ ان لقدرته حدودا او انه قادر على شيء دون شيء

---

١ ـ سورة الطلاق : ١٢ .

٢ ـ نهج البلاغة : خطبة الاشباح ، الخطبة ٩١ .

٣ ـ نهج البلاغة : الخطبة ١٦٥ .

٤ ـ نهج البلاغة : الخطبة ٩١ .

ولقد كان المسلمون في الصدر الاول على هذه العقيدة استلهاماً من كتاب الله العزيز الناص على عمومية قدرة الله سبحانه .

قال سبحانه :

﴿ وَكَانَ اللهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيراً ﴾ [١] .

و قال تعالى :

﴿ وَكَانَ اللهُ على كُلِّ شيءٍمقتدراً ﴾ [٢] .

كما صرَّح بعمومية قدرته تعالى في الأحاديث المرويّة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام .

قال الامام الصادق عليه السلام :

« الأشياءله سواء علماً وقدرةً و سلطاناً وملكاً واحاطةً » [٣] .

البرهان العقلي على عمومية قدرته تعالى :

اذا تعرفت على قضاء الفطرة على عمومية قدرته تعالى و نص القرآن و الحديث على ذلك، فاعلم ان هناك براهين عقلية على ذلك نقرّر برهانين منها :

البرهان الاوّل : ان المقتضي موجود و المانع مفقود، امّا الاوّل، فلان المقتضي لكونه تعالى قادرا هو ذاته، و نسبتها الى الجميع متساوية لكونها منزهة عن الزمان و المكان و ساير القيود المحدّدة للقدرة، كما ان المقتضي لكون الشيء مقدورا هو امكانه ، و الإمكان مشترك بين الكل .

---

١ ـ سورة الاحزاب : ٢٧ .

٢ ـ سورة الكهف : ٤٥ .

٣ ـ التوحيد للصدوق : الباب ٩، الحديث ١٥.

و امّا الثاني، فلان المانع من شمول قدرته تعالى أحد امرين:

١ ـ ان يكون الشيء ممتنعا في ذاته مثل إجتماع النقيضين او الضدين، و هذا خارج عن محل البحث، فان البحث في عمومية قدرته تعالى بالنسبة إلى كل شيء ممكن في ذاته، و بعبارة اخرى، الامتناع الذاتي يرجع الى عدم وجود المقتضي لا الى وجود المانع عن القدرة.

٢ ـ ان يكون هناك مانع من نفوذ قدرته و شمولها للجميع و هذا المانع منتفٍ ايضا، بما تقدم من توحده تعالى في وجوب الوجود بالذات، فكل موجود سواه ممكن في ذاته و مصنوعه تعالى، و مزاحمة الفعل لتأثير قدرة الفاعل ممنوع.

البرهان الثاني: إنَّ وجوده سبحانه غير محدود ولا متناه، بمعنى انه وجود مطلق لايحدّه شيء من الحدود العقلية و الخارجية، و ما هو غير متناه في الوجود، غير متناه في الكمال و الجمال، لان منبع الكمال هو الوجود، فعدم التناهي في جانب الوجود يلازم عدمه في جانب الكمال، و ايّ كمال أبهىٰ من القدرة، فهي غير متناهية تبعاً لعدم تناهي وجوده و كماله.

دفع شبهات في المقام:

ثمّ ان هناك شبهات، أُوردت على القول بعمومية قدرته تعالى ربما يعسر دفعها على الطالب، يجب ان نذكرها و نبين وجه الدفع عنها:

١ ـ هل هو سبحانه قادر على خلق مثله ؟ فلو اجيب بالأيجاب لزم افتراض الشريك له سبحانه ولو أُجيب بالنفي ثبت ضيق قدرته و عدم عمومها.

و يدفع ذلك بانه ممتنع فلايصل الكلام الى تعلق القدرة به او عدمه، و الوجه في امتناعه هو لزوم اجتماع النقيضين أعنى كون شيء واحد واجبا بالذات و ممكنا كذلك، فان ذلك المثل بما انه مخلوق، يكون ممكنا، و بما انه مثل له تعالى، فهو واجب بالذات، و هو محال بالضرورة.

٢ ـ هل هو قادر على ان يجعل العالم الفسيح في البيضة من دون ان يصغر حجم العالم او تكبر البيضة ؟ .

و الجواب عنه كسابقه ، فان جعل الشيء الكبير في الظرف الصغير أمر ممتنع في حد ذاته، اذ البداهة تحكم بان الظرف يجب ان يكون مساوياً للمظروف، فجعل الشيء الكبير في الظرف الصغير يستلزم كون ذلك الظرف مساوياً للمظروف لما يقتضيه قانون مساواة الظرف و المظروف و أن يكون اصغر منه غير مساوٍ له ـ لما هو المفروض ـ و هذا محال و انما يبحث عن عمومية القدرة و عدمها بعد فرض كون الشيء ممكنا في ذاته و الى هذا اشار الامام علي عليه‌السلام في الجواب عن نفس السؤال بقوله :

« ان الله تبارك و تعالى لاينسب الى العجز، و الذي سألتني لايكون » [1] .

٣ ـ هل يمكنه سبحانه ان يوجد شيئا لايقدر على إفنائه، فإن أُجيب بالأيجاب لزم عدم سعة قدرته حيث لايقدر على افنائه و ان أُجيب بالسلب لزم ايضاً عدم عموم قدرته .

و الجواب عنه : ان الشيء المذكور بما انه ممكن فهو قابل للفناء و بما انه مقيد بعدم امكان إفنائه فهو واجب غير ممكن، فتصبح القضية كون شيء واحد ممكنا و واجبا، قابلا للفناء و غير قابل له، و هو محال فالفرض المذكور مستلزم للمحال، و المستلزم للمحال محال، و هو خارج عن موضوع بحث عمومية القدرة، كما تقدم .

---

١ ـ التوحيد للصدوق : الباب ٩، الحديث ٩ .

٣ـ حياته تعالىٰ

اتفق الالهيون على ان الحياة من صفاته تعالى، و ان الحى من اسمائه الحسنىٰ و لكن اجراء هذا الأسم عليه سبحانه يتوقف على فهم معنى الحياة و كيفية إجرائها على الله تعالى، فنقول :

الدرك و الفعل ركنان للحياة :

ان الحياة المادية في النبات و الحيوان و الانسان ـ بما انه حيوان ـ تقوم بأمرين، هما: الفعّاليّة و الدرّاكيّة، فالخصائص الأربع [1] التي ذكرها علماء الطبيعة راجعة الى الفعل و الانفعال ، و التأثير و التأثر و نرمز لها « بالفعّاليّة »، كما نرمز الى الحس و الإدراك المتسالم على وجودهما في انواع الحيوان، وقد يقال بوجودهما في النبات ايضا، بـ« الدرّاكيّة » فالحيّ هو الدرّاك و الفعّال، كما هو المصطلح عند الفلاسفة الالهيين .

فملاك الحياة الطبيعيّة هو الفعل و الدرك، و هو محفوظ في جميع المراتب لكن بتطوير و تكامل، اعني حذف النواقص و الشوائب الملازمة للمرتبة النازلة عن المرتبة العالية، فالفعل المترقب من الحياة العقلية في الانسان لايقاس بفعل الخلايا النباتية و الحيوانية، كما ان درك الأنسان للمسائل الكلية أعلى و أكمل من حسّ

---

١ ـ و هي : الجذب و الدفع، النمو و الرشد، التوالد و التكاثر، الحركة و ردّة الفعل .

النبات و شعور الحيوان و مع هذا البون الشاسع بين الحياتين، تجد أنا نصف الكل بالحياة بمعنى واحد وليس ذاك المعنى الواحد الآ كون الموجود «درّاكاً» و «فعالاً» .

ما هو معنى حياته تعالى ؟ :

فاذا صحّ اطلاق الحياة بمعنى واحد على تلك الدرجات المتفاوتة فليصح على الموجودات الحيّة العلوية لكن بنحو متكامل، فالله سبحانه حيّ بالمعنى الذي تفيده تلك الكلمة، لكن حياة مناسبة لمقامه الأسنى، بحذف النواقص و الأخذ بالزّبدة و اللّب، فهو تعالى حيّ اي « فاعل » و « مدرك » و ان شئت قلت : « فعّال » و « درّاك » لا كفعاليّة الممكنات و درّاكيتها .

دلائل حياته تعالى :

قد ثبت بالبرهان انه سبحانه عالم و قادر، وقد تقدم البحث فيه، وقد بيّنا ان حقيقة الحياة في الدرجات العلوية، لاتخرج عن كون المتصف بها درّاكاً و فعّالاً، و لاشك ان لله تعالى أتمّ مراتب الدرك و الفعل، لأن له أكمل مراتب العلم و القدرة، و هما عين ذاته سبحانه، فهو حي بحياة ذاتية .

اضف الى ذلك انه سبحانه خلق موجودات حيّة، مدركة فاعلة، فمن المستحيل ان يكون معطي الكمال فاقداً له .

تذييل :

عُدَّ من صفاته الثبوتية الذاتية، الأزلية و الأبدية و السرمديّة و القدم و البقاء، و عليه فهو سبحانه قديم ازلي، باق ابدي، و موجود سرمديّ، قالوا : يطلق عليه الأولان لأجل انه المصاحب لمجموع الأزمنة المحقّقة او المقدَّرة في الماضي، كما يطلق عليه الآخران لأجل انه الموجود المستمر الوجود في الأزمنة

الآتية محقّقة كانت او مقدَّرة، و يطلق عليه السرمديّة بمعنى الموجود المجامع لجميع الأزمنـة السابقة و الـلاحقـة . هـذا ما عليـه المتكلمون فـي تفسير هذه الاسماء و الصفات .

يلاحظ عـليه : انه يناسب شأن الموجود الزماني الذي يصاحب الازمـنة المحقّقةاوالمقدَّرة، الماضيّة او اللاحقة، والله سبحانه منزَّه عنالزمان والمصاحبة له، بل هو خالق للزمان سابقه ولاحقه، فهو فوق الزمان و المكان، لايحيطه زمـان ولايحويه مكان، و على ذلك فالصحيح في التفسير أن يقال : ان الموجود الامكاني ما يكون وجوده غير نابع من ذاته، مسبوقا بالعدم في ذاته لايمتنع طروء العـدم عليـه، و يقابله واجـب الـوجـود بالذات و هـو ما يكـون وجوده نابعاً من ذاته، و يمتنع عليه طروء العدم و لا يلابسه ابداً، و مثل ذلك لايسبق وجوده العـدم، فيكون قديماً ازليّا، كما يمتنع ان يطرأ عليه العدم، فيكون ابدياً باقياً، و بمـلاحظة ذينك الامرين اعني عدم مسبوقية وجوده بالعدم و امتناع طـروء العـدم عـليه يتصف بالسّرمديّة و يقال : انه سرمديّ، هذا ما يقتضيه البرهان العقلي من اتصافه تعالى بتلك الصفات .

و امّا عدّها من اسمائه سبحانه، فعلى القول بأن اسماءه تعالى توقيفية فالّذي ورد منها في الأحـاديـث المرويّة عن الرسول الكريم و الائمة عليهم‌السلام هو « القديم » و « الباقي » دون « الازلية » و « الابديّة » .

٤ـ ارادته تعالىٰ

ان الارادة من صفاته سبحانه ، و المريد من اسمائه ، ولايشك في ذلك أحد من الالهيين ابدا، و انما اختلفوا في حقيقتها و انها هل تكون من صفات الذات او من صفات الفعل ؟ فلنذكر اولا الاقوال في حقيقة الارادة في الانسان فنقول :

اختلفوا في تفسير ارادة الانسان على اقوال : فقيل : انها عبارة عن الاعتقاد بوجود النفع في الفعل، و قيل : انها شوق نفساني حاصل في النفس من الاعتقاد بالنفع، و قيل : انها كيفية نفسانية متخللة بين العلم الجازم و الفعل، و يعبّر عنها بالقصد و العزم تارة و بالإجماع و التصميم أُخرىٰ، و ليس القصد من مقولة الشوق كما انه ليس من مقولة العلم .

الاقوال في تفسير ارادته تعالى :

و على كل تقدير الإرادة في الانسان بأيّ معنى فسرت، ظاهرة تظهر في لوح النفس تدريجية، ومن المعلوم ان الارادة بهذا المعنى لايمكن توصيفه سبحانه بها، لانه يستلزم كونه موجودا ماديًا يطرأ عليه التغير و التبدل من الفقدان الى الوجدان، و ما هذا شأنه لايليق بساحة البارىء، و لأجل ذلك اختلفت كلمة الألهيين في تفسير ارادته تعالى و أليك الآراء المطروحة في هذا المجال :

١ ـ ارادته سبحانه، علمه بالنظام الأصلح :

فسرت طائفة من المحققين ارادة الله تعالى بعلمه بالنظام الأصلح و الأتم، قال صدر المتألهين :

« معنى كونه مريدا انه سبحانه يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته و انه كيف يكون » [١].

و قال الحكيم السبزواري :

« الارادة و القدرة عين علمه العنائي و هو عين ذاته » [٢].

يلاحظ عليه : ان تفسير الارادة بالعلم، يرجع الى انكار حقيقة الأرادة فيه سبحانه، و لأجل عدم صحة هذا التفسير نرى ان ائمة اهل البيت عليهم السلام ينكرون تفسيرها بالعلم، قال بكير بن أعين : قلت لأبي عبدالله الصادق عليه السلام : علمه و مشيئته مختلفان او متفقان ...

« فقال عليه السلام : العلم ليس هو المشيئة ، ألا ترى أنك تقول سأفعل كذا ان شاء الله ولا تقول سأفعل كذا ان علم الله » [٣].

٢ ـ ارادته سبحانه ابتهاجه بذاته و بفعله :

قد يقال : ان للارادة مقامين :

١ ـ ارادة في مقام الذات .

٢ ـ ارادة في مقام الفعل ، فابتهاجه الذاتي ارادة ذاتية، و رضاه بفعله ارادة

---

١ ـ الاسفار : ٦ / ٣١٦ .

٢ ـ شرح الاسماء الحسنى، الحكيم الالهي ملّاهادي السبزواري (م ١٢٨٩ هـ) : ٤٢ .

٣ ـ الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني (م ٣٢٩ هـ) ط تهران : ١ / ١٠٩ باب الارادة .

في مقام الفعل .

توضيح ذلك : ان ذاته تعالى لمّا كانت صرف الخير و تمامه كان مبتهجا بذاته أتم الأبتهاج، و ينبعث من الابتهاج الذاتي ابتهاج في مرحلة الفعل، فان من أحبّ شيئا احبّ آثاره و لوازمه، و هذه المحبّة الفعلية هي الأرادة في مرحلة الفعل و هي التي وردت في الاخبار التي جعلت الارادة من صفات فعله و اليها اشار الحكيم السبزواري بقوله :

رضاؤه بالذات بالفعل رضا　　　و ذا الرضا ارادة لمن قضى

و يرد على هذه النظرية ما اوردناه على سابقها، فان حقيقة الارادة غير حقيقة الرضا و الابتهاج، فتفسير الارادة بهما يرجع الى انكارها .

٣ـ الارادة اعمال القدرة :

ربما تفسر ارادته سبحانه باعمال القدرة و يقال [١] :

«انا لانتصور لأرادته تعالى معنى غير اعمال القدرة و السلطنة و لمّا كانت سلطنته تعالى تامة من جميع الجهات، ولا يتصور فيه النقص ابدا فبطبيعة الحال يتحقق الفعل في الخارج، و يوجد بصرف اعمال القدرة من دون توقفه على ايّة مقدمة أُخرى كما هو مقتضى قوله سبحانه :

﴿ إِنَّمَا اَمْرُه اِذَا اَرَادَ شَيْئاً اَنْ يَقُوْلَ لَه كُنْ فَيَكُوْنُ ﴾ [٢] .

يلاحظ عليه : ان اعمال القدرة و السلطنة اما فعل اختياري له سبحانه او اضطراري، ولاسبيل الى الثاني لانه يستلزم ان يكون تعالى فاعلاً مضطراً، و على

---

١ ـ المحاضرات، تقريرات مباحث الاصول للمحقق الخوئي ﷺ : ٢ / ٣٦ و ٧٢ .

٢ ـ سورة يس : ٨٢ .

الاوّل فما هو ملاك كونه مختارا ؟ لأنه لابد ان يكون هناك قبل اعمال السلطنة و تنفيذ القدرة شيء يدور عليه كونه فاعلاً مختاراً، نعم يمكن تصحيح هذا القول بأرجاعه الى القول الآتي .

٤ـ ارادته، كونه مختاراً بالذات :

الحق ان الارادة من الصفات الذاتية و تجرى عليه سبحانه مجردة من شوائب النقص و سمات الامكان، فالمراد من توصيفه بالارادة كونه فاعلاً مختاراً في مقابل كونه فاعلاً مضطراً، لا إثبات الارادة له بنعت كونها طارئة زائلة عند حدوث المراد، او كون الفاعل خارجا بها عن القوة الى الفعل، لانها لاتعدّ من صفات الكمال مقيّدة بهذه الخصائص، بل كمالها في كون صاحبها مختارا، مالكا لفعله آخذا بزمام عمله، فاذا كان هذا كمال الارادة فالله سبحانه واجدله على النحو الأكمل، اذ هو الفاعل المختار غير المقهور في سلطانه، و ليس هذا بمعنى ارجاع الارادة الى وصف سلبي و هو كونه غير مقهور ولا مستكره، كما نقل عن النجّار، بل هي وصف وجودي هو نفس ذاته، و التعبير عنه بوصف سلبي لايجعله امراً سلبيا كتفسير العلم بعدم الجهل، و القدرة بعدم العجز .

فلو صحَّ تسمية هذا الاختيار الذاتى بالارادة، فالارادة من صفات ذاته تعالى و الّا وجب القول بكونها من صفات الفعل [١] .

---

١ ـ ماافاده شيخنا الاستاذ ـ دام ظله ـ في تفسير ارادته تعالى يوافق نظرية العلامة الطباطبائي قدس سره فانه ايضا ناقش الرأي المشهور عند الفلاسفة من تفسير الأرادة بالعلم بالنظام الأصلح، ثم اثبت لله تعالى اختياراً ذاتيا، ثم بيّن ان الارادة بمعناها المعهود عندنا انما يصح اطلاقها على الله تعالى بعد التجريد عن النواقص، بما هي صفة فعلية منتزعة عن مقام فعله سبحانه، نظير الخلق و الايجاد و الرحمة، و ذلك باعتبار تمامية الفعل من حيث السبب و حضور العلة التامة للفعل كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل اسباب الفعل ليفعل، انه يريد كذا فعلا . راجع الاسفار: ٦ / ٣١٥ ـ ٣١٦، نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ١٣، بداية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ٦ و ٨ .

الارادة في روايات اهل البيت عليهم السلام :

يظهر من الروايات المأثورة عن ائمة اهل البيت عليهم السلام ان مشيئته و ارادته من صفات فعله، كالرازقية و الخالقية، و اليك نبذاً من هذه الروايات :

١ ـ روى عاصم بن حميد عن أبي عبدالله عليه السلام قال :

« قلت لم يزل الله مريدا ؟ قال ان المريد لايكون الاّ لمـراد معه، لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد » (١) .

٢ ـ روى صفوان بن يحيى قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام :

« اخبرني عن الارادة من الله و من الخلق ؟ » .

قال : فقال عليه السلام :

« الارادة من الخلق الضمير، و ما يبدولهم بعد ذلك من الفعل، و امّا من الله تعالى فارادته احداثه لاغير ذلك، لانه لايروى ولايهم ولايتفكر، و هذه الصفات منفية عنه، و هي صفات الخلـق، فـارادة الله الفعـل لاغيـر ذلك، يقول له كن فيكون بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همّة، ولا تفكر، ولا كيف لذلك، كما انه لا كيف له » (٢) .

٣ ـ روى محمّد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام قال :

« المشيئة محدثة » (٣) .

ترى ان الرواية الاولى تنفي صفة الازلية عن الارادة، فلاتكون من صفاته الذاتية التي هي عين ذاته تعالى، كما ان الرواية الثالثة صرّحت على ان المشـيئة

---

١ ـ الكافي : ١ / ١٠٩ باب الارادة، الحديث الاوّل .

٢ ـ نفس المصدر : الحديث الثالث .

٣ ـ نفس المصدر : الحديث السابع .

محدثة، فلاتكون من صفاته الذاتية، وقد صرّحت الرواية الثانية على ان ارادتـه تعالى عين إحداثه تعالى و ايجاده فهي عين فعله، و لكن الروايات لاتنفي كـون الارادة بالمعنى الذي فسرناهابه ـ الاختيار الذاتي ـ من صفات ذاته، بل الذي نفته، هي الارادة بالمعنى الموجود في الانسان، لان اثبات هذه الأرادة لله تعالى يستلزم محذورين :

الاوّل : قدم المراد او حدوث المريد، كما ورد في الرواية الاولى .

الثاني : طروء التغير والتدريج على ذاته سبحانه، كما ورد في الروايةالثانية.

الفصل الرابع

الصفات الثبوتية الفعلية

١ ـ التكلم

أجمع المسلمون تبعاً للكتاب و السنة على كونه سبحانه متكلماً ولكنهم اختلفوا في أمرين :

الف ـ تفسير حقيقة كلامه تعالى و ما هو المراد منه .

ب ـ حدوثه و قدمه .

لقد شغلت هذه المسألة بال العلماء و المفكرين الاسلاميين في عصر الخلفاء و حدثت بسببه مشاجرات بل صدامات دامية مذكورة في التاريخ تفصيلاً، و عرفت بـ« محنة القرآن » فيلزمنا البحث و التحليل حول ذينك الأمرين على ضوء العقل و القرآن و النقل المعتبر فنقول :

الأقوال في تفسير كلامه تعالى :

الاقوال التي ذكرها المتكلمون و الفلاسفة في هذا المجال أربعة :

١ ـ ما اختاره المعتزلة : و هو ان كلامه تعالى عبارة عن أصوات و حروف غير قائمة بالله تعالى قياما حلوليا او عروضيا بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي او غير ذلك، قال القاضي عبد الجبار :

« حقيقة الكلام الحروف المنظومة، و الأصوات المقطعة، و هذا كما يكون منعماً بنعمة توجد في غيره، و رازقاً برزق

يُوجد في غيره، فهكذا يكون متكلماً بايجاد الكلام في غيره و ليس من شرط الفاعل ان يحل عليه فعل» [١].

و هذا المعنى من الكلام هو الذي يسمى بالكلام اللفظي و هو من صفات فعله تعالى، حادث بحدوث الفعل . و يظهر من مؤلف المواقف [٢] ان الأشاعرة معترفون به و بأنه حادث و لكنهم يدعون معنى آخر وراءه و يسمونه بالكلام النفسي .

٢ ـ نظرية الاشاعرة : جعلت الأشاعرة التكلم من الصفات الذاتية، و وصفوا كلامه سبحانه بالكلام النفسي، و قالوا : ان الكلام النفسى غير العلم : و غير الارادة و الكراهة، قال الفاضل القوشجي :

« ان من يورد صيغة أمر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسى، فالمعنى الذي يجده في نفسه و يدور في خلده، لايختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع و الاصطلاحات و يقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه، هو الذي نسميه الكلام النفسي » [٣].

و هذا المعنى من الكلام ـ على فرض ثبوته ـ يكون من صفات ذاته تعالى و قديم بقدم الذات .

٣ ـ نظرية الحكماء : ذهبت الحكماء الى ان لكلامه سبحانه مفهوماً اوسع مما ذكره المعتزلة من الكلام اللفظي بل كلامه تعالى مساوق لفعله سبحانه فكل

---

١ ـ شرح الاصول الخمسة، القاضي عبدالجبار (م ٤١٥ هـ) ط مصر : ٥٢٨ .

٢ ـ شرح المواقف : ٨ / ٩٣ .

٣ ـ شرح التجريد للقوشجي : ٣١٩ .

موجود كما هو فعله و مخلوقه، كذلك كلام له تعالى و نسميّه بـ «الكلامالفعلي» .

توضيح ذلك : ان الغرض المقصود من الكلام اللفظي ليس الّا ابراز ما هو موجود في نفس المتكلم و مستور عن المخاطب و السامع، فالكلام ليس الّالفظا دالاً على المعنى الذي تصوره المتكلم و اراد ايجاده في ذهن السامع، فحقيقة الكلام هي الدلالة و الحكاية، و لاشك ان الفعل كما يدل على وجود فاعله فهكذا خصوصياته الوجودية دالة على خصوصياته الوجودية، و ليس الفرق بين دلالة اللفظ على المعنى و دلالة الفعل على الفاعل الّا ان دلالة الاوّل وضعي اعتباري و دلالة الثاني تكويني عقلي، و الدلالة التكوينية العقلية أقوى من الدلالة اللفظية الوضعيّة .

و على هذا، فكل فعل من المتكلم أفاد نفس الأثر الذي يفيده الكلام، من ابراز ما يكتنفه الفاعل في سريرته من المعاني و الحقائق، يصح تسميته كلاما من باب التوسع و التطوير .

كلامه تعالى في القرآن و الحديث :

ان لكلامه تعالى في القرآن الكريم معاني او مصاديق ثلاثة نشير اليها :

١ ـ الكلام اللفظى : قال سبحانه :

﴿ فَلَمَّاأَتاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِىءِالْوَادِالْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِمِنَ الشَّجَرَةِأَنْ يَامُوسَى إِنِّيْ أَنَااللهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ ﴾[1].

دلَّت الاية الكريمة على انه تعالى نادىٰ نبيه موسى عليه السلام و كلّمه من طريق الشجرة، امّا بايجاد الكلام فيها ـ كما قال بعضهم ـ او بأخذه حجابا و تكليمه

---

١ ـ سورة القصص : ٣٠ .

من ورائه [١].

٢ ـ الكلام بالإيحاء: و هو القاء المعنى ـ الذي هو مدلول الكلام اللفظي ـ في روع الانبياء وغيرهم من الأولياء الإلهيين،امّا بلا واسطة او معها، قال سبحانه:

﴿ وَ مٰا كٰانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ اِلَّا وَحْيًااَوْمِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلاً فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهِ مٰا يَشَآءُ اِنَّه عَلِيٌّ حَكِيْمٌ ﴾ [٢].

فقوله « الّاوحياً » اشارة الى الايحاء بلا واسطة و قوله « او يرسل رسولا ... » اشاره الى الايحاء بواسطة ملك الوحي كما قال تعالى :

﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمينُ * عَلىٰ قَلْبِكَ ﴾ [٣].

كما ان قوله « او من وراء حجاب » اشارة الى الكلام المسموع كما تقدم .

فترى انه سبحانه اطلق لفظ الكلام على الوحي بقسميه، وعدَّ ايحائه سبحانه، تكليماً له، فالوحي كلامه و الايحاء تكليمه .

٣ ـ نفس وجود الاشياء: هناك آيات تدل على ان وجود الاشياء كلام له تعالى، ترى انه تعالى يصف المسيح عليه السلام بانه كلمةالله التي ألقاها الى مريم العذراء. قال تعالى :

﴿ اِنَّمَا الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللهِ وَ كَلِمَتُه اَلْقٰاهَا اِلىٰ مَرْيَمَ وَ رُوْحٌ مِّنْهُ ﴾ [٤].

---

١ ـ و على الاحتمال الثاني فالآية راجعة الى قوله تعالى : ﴿ او من وراء حجاب ﴾ ـ الشورى / ٥١ ـ.

٢ ـ سورة الشورىٰ : ٥١ .

٣ ـ سورة الشعراء : ١٩٤ ـ ١٩٣.

٤ ـ سورة النساء : ١٧١ .

و من فروع المعنى الثالث استعماله في القضاء و الحكم الألهي حيث استعملت الكلمة في كثير من الآيات فيما قاله تعالى و حكم به، كقوله :

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنىٰ عَلىٰ بَنِى إِسْرائِيلَ بِمَا صَبَرُوا﴾ (١) .

و قوله :

﴿ كَذٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلىٰ الَّذِيْنَ فَسَقوا أَنَّهُمْ لاٰيُؤْمِنُونَ ﴾ (٢) .

و قوله :

﴿ وَلَوْ لاٰ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ ﴾ (٣) .

الى غير ذلك من الآيات الكثيرة في هذا المجال .

و الى هذين القسمين يشير قوله تعالى :

﴿ وَلَوْأَنَّ مَافِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلاٰمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمٰاتُ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ﴾ (٤) .

و قوله :

﴿ قُلْ لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمٰاتِ رَبِّيْ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰاتُ رَبِّيْ وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾ (٥) .

وقد فسرالامام علي عليه السلام قوله تعالى بفعله الذى ينشئه و يمثله، حيث قال :

« يقول لمن اراد كونه كن فيكون لابصوت يقرع ولابنداء

---

١ ـ سورة الاعراف : ١٣٧ .

٢ ـ سورة يونس : ٣٣ .

٣ ـ سورة يونس : ١٩ .

٤ ـ سورة لقمان : ٢٧ .

٥ ـ سورة الكهف : ١٠٩ .

يسمع و انما كلامه سبحانه فعل منه انشأه و مثّله » [١].

وقد وصف الانسان ـ فيما نقل عنه عليه السلام ـ بانه الكتاب المبين فقال :

و انت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمر

فتحصل بذلك، ان كلامه سبحانه في القرآن لاينحصر في الكلام اللفظي كما لايكون منحصرا في الكلام الفعلي بل هناك قسمان آخران سمّيا بالكلام، احدهما: الوحي، و ثانيهما : قضاؤه تعالى و حكمه، نعم يمكن ارجاع هذين القسمين الى الكلام الفعلي، بلحاظ ان الأيحاء و القضاء ايضاً من افعاله سبحانه .

و بذلك يظهر ان الصواب من الآراء المتقدمة هو نظريّة الحكماء، و امّا نظرية المعتزلة فهي غير منطبقة على جميع مصاديق كلامه سبحانه و انما هو قسم قليل منه .

و امّا نظرية الأشاعرة فليس منه اثر في الكتاب العزيز .

فالمعتزلة أصابوا في جهة و اخطأوا في جهة أُخرى، اصابوا في جعلهم كلامه تعالى من صفات أفعاله سبحانه و اخطأوا في حصره في الكلام اللفظي .

و لكن الاشاعرة اخطأوا في جهتين : في حصر الكلام الفعلي بالكلام اللفظي، و في ادعاء قسم اخر من كلام سمّوه بالكلام النفسي و جعلوه وصفا ذاتيا له تعالى .

نقد دلائل الاشاعرة :

قد عرفت ان نظرية الاشاعرة في تفسير كلامه تعالى بالكلام النفسي لايساعدها الكتاب العزيز، لكنهم قد استدلوا على مدعاهم بوجوه من الدلائل العقلية، نختم دراستنا هذه بتحليل تلك الأدلة، و قبل الخوض في ذلك يجب تحرير

---

١ ـ نهج البلاغة : الخطبة ١٨٦ .

محل النزاع ببيان واضح فنقول :

لاشك ان المتكلم عند ما يخبر عن شيء ففيه عدة تصورات و تصديق، و كلّها من مقولة العلم، امّا التصور فهو عبارة عن احضار الموضوع و المحمول و النسبة بينهما في الذهن، و امّا التصديق فهو الإذعان بنفس النسبة على المشهور، هذا في الاخبار .

و امّا في الانشاء ففي موردالأمر أرادة في الذهن، و في مورد النهي كراهة فيه، و في الاستفهام و التمني و الترجي، ما يناسبها .

فالاشاعرة قائلون بأن في الجمل الاخبارية ـ وراء العلم ـ و في الا نشائية، كالامر و النهي مثلا ـ وراء العلم و الارادة و الكراهة ـ شيئا في نفس المتكلم يسمى بالكلام و هوالكلام حقيقة، وقد تقدم نقل كلامالفاضل القوشجي في المقام .

فالذي يجب التركيز عليه هو انه هل يوجد عند الاخبار عن شيء، امر في النفس وراء التصور و التصديق، او هل يوجد عند الانشاء شيء وراء الارادة و الكراهة اولا ؟ فالاشعريّة على الأول و الباقون على خلافه، استدلّت الاشعريّة على مدعاه بوجوه :

الدليل الاوّل :

قال صاحب المواقف :

« و الكلام النفسي في الاخبار معنى قائم بالنفس لأيتغير بتغير العبارات و هو غير العلم، اذ قد يخبر الرجل عمّالا يعلمه، بل يعلم خلافه اويشك فيه » [1] .

يلاحظ عليه :ان المخبر الشاك او العالم بالخلاف و ان كان يخبر بلا علم،

---

١ ـ شرح المواقف : ٨ / ٩٤ .

لكن الموجود في ذهنه لايتجاوز عن امرين :

١ ـ الحالة النفسانية التي نسميها بالشك او الجهل .

٢ ـ تصور الموضوع و المحمول و النسبة الحكمية .

فعندئذ نسأله ماذا يريد من الكلام النفسي فيما اذا أخبر عن شك او جهل .

فإن اجاب بالاوّل، فمعناه حصر الكلام بالشك و هو كما ترى، مع انّه سبحانه منزّه عن الشك .

و ان اجاب بالثاني، فهى عدّة معانى مفردة لاتخرج عن اطار العلم التصوري فانه ينقسم الى تصور و تصديق، فحيث لاتصديق لفرض الشك، فالجميع علم تصوري، مع انه قال بأن الكلام النفسى غير العلم .

الدليل الثاني :

ان ما يوجد في النفس عند الانشاء شيء غير الارادة و الكراهة، و هو المسمى بالكلام النفسي، لأنه قد يأمر الانسان بما لايريده، كالمختبر لعبده هل يطيعه اولا ؟ [1] .

يلاحظ عليه : ان الاوامر الاختيارية على قسمين : قسم تتعلق الارادة فيه بالمقدمة فقط، كما في أمره سبحانه الخليل عليه السلام بذبح اسماعيل و لأجل ذلك لما أتى « الخليل » بالمقدمات نودى :

﴿أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾ [2] .

و قسم تتعلق الارادة فيه بالمقدمة و ذيها، غاية الأمر ان الداعي الى الأمر مصلحة مترتبة على نفس القيام بالفعل لاعلى ذات الفعل، كما اذا كان المقصود

---

١ ـ شرح المواقف : ٨ / ٩٤ .

٢ ـ سورة الصافات : ١٠٤ ـ ١٠٥.

تفهيم اطاعة عبده او ابراز مقام مولويّة نفسه بالحاضرين، فيأمر بما لاغرض جدّي له في فعله و ـ مع ذلك ـ لايمنع من ايجاده .

فكانت الارادة في كلا القسمين موجودة في نفس الآمر .

الدليل الثالث :

ان العصاة و الكفار مكلفون بما كلف به اهل الطاعة و الايمان بنص القرآن الكريم، و التكليف عليهم لايكون ناشئا من ارادة الله سبحانه و الّا لزم تفكيك ارادته عن مراده، ولابد أن يكون هناك منشأ آخر للتكليف و هو الذي نسمّيه بالكلام النفسي تارة و بالطلب اُخرى، فيستنتج من ذلك انه يوجد في الأنشاء شيء غير الأرادة .

و الجواب عنه، ان المراد من الأرادة في باب التكليف هي الارادة التشريعية و هي لاتتعلق بفعل المكلف، و انما تتعلق بفعل الآمر و هو انشاء البعث و الزجر، و عدم قيام المكلف بالطاعة لأيستلزم تفكيك المراد عن الارادة، اذ لم تتعلق ارادته بفعله، بل بفعل نفسه و هو انشاء البعث، و المفروض تحققه .

الدليل الرابع :

ما ذكره الفضل بن روزبهان من ان المتكلم من قامت به صفة التكلم، ولوكان معنىكونه سبحانه متكلما هو خلقه الكلام، فلايكون ذلك الوصف قائماً به، فلا يقال لخالق الكلام متكلم، كمالايقال لخالق الذوق انه ذائق [1] .

يلاحظ عليه : اوّلاً ان هذا يخالف ما ذكرناه عن صاحب المواقف من ان

---

١ ـ دلائل الصدق، الامام المظفر الشيخ محمّد الحسن (م ١٣٠١ هـ)، ط مكتبة النجاح، طهران : ٢٥٨/١.

الاشاعرة معترفون بما ذكرته المعتزلة من الكلام اللفظي .

و ثانياً : ان قيام المبدأ بالفاعل لايختص بالحلول و العروض، بل قد يكون قياماً صدوريا كالقتل و الضرب، و التكلم من هذا القبيل، بل ربما يصح الاطلاق و ان لم يكن المبدأ قائما بالفاعل مطلقا، بل يكفي نوع ملابسة بالمبدأ كالتّامر و اللابن لبائع التمر و اللبن .

و امّا عدم اطلاق الذائق على خالق الذوق، فلأجل انّ صدق المشتقات بأحدى انواع القيام ليست قياسيّة حتى يطلق عليه سبحانه الذائق و الشام بسبب ايجاده الذوق و الشم، و ربما احترز الإلهيّون عن توصيفه بهما لأجل الابتعاد عمّا يوهم التجسيم و لوازمه .

الى هناتم الكلام في تفسير حقيقة كلامه تعالى و تحليل الآراء المطروحة في هذا المجال .

كلامه سبحانه حادث او قديم ؟

من المسائل التي اختلفت فيها كلمات المتكلمين ، مسألة حدوث كلامه تعالى او قدمه، و يمكن ارجاع هذه المسألة الى القرن الثاني وقد يقال اول من قال بكون القرآن مخلوقا هو جعد بن درهم و بقيت في طي الكتمان الى زمن المأمون، و اليك دراسة الآراء و تطورها في المسألة :

١ ـ نظرية اهل الحديث و الحنابلة :

اوّل من أكّد القول بعدم حدوث القرآن و عدم كون كلامه تعالى مخلوقا و أصرّ عليه، أهل الحديث، و في مقدمهم « احمد بن حنبل » فانّه الذي اخذ يروج لفكرة عدم خلق القرآن و يدافع عنها بحماس، متحملاً في سبيلها من المشاق ما هو

مسطور في زبر التاريخ، حتى انه سجن و عذب و جلد بالسياط في هـذا السبيـل، و كـان هذا هـو أبرز العوامل التـي أدّت الى اشتهاره في البلاد الاسلامية فيما بعد، و اليك نص نظريته في هذه المسألة :

« و القرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم ان القرآن مخلوق فهوجهمي كافر، و من زعم ان القرآن كلام الله عزوجل و وقف ولم يقل مخـلوق ولاغـير مخلوق، فهو أخبث من الاوّل » (١) .

ثمّ انّه قد نقل عنه ما يوافق التوقف في المسألة، و لذلك يرى المحققون ان إمـام الحنابلة كـان فـي اوّليّات حياته يرى البحث حول القرآن بأنه مخلوق او غير مخلوق، بدعة، و لكنه بعد ما زالت المحنة و طـلب مـنه الخـليفة العـباسي المتوكل، الإدلاء برأيه، اختار كون القرآن ليس بمخلوق، و مع ذلك لم يؤثر انه قال انه قديم (٢) .

٢ـ نظرية المعتزلة :

قد تبنّت المعتزلة القول بخلق القرآن و انبروا يدافعون عنه بشتّى الوسائل، و لمّا كانت الخلافة العباسية في عصر المأمون و من بعده الى زمن الواثق بـالله، تؤيد حركة الأعتزال و آراءها، استعان المعتزلة من هذا الغطاء، و قاموا باختبار علماء الأمصار الأسلامية في هذه المسألة، و كانت نتيجة هذا الأمتحان أن أجاب جميع الفقهاء في ذلك العصر بنظرية الخلق ولم يمتنع الّانفر قليل على رأسهم الامام احمد بن حنبل و اليك ما ذكره القاضي عبدالجبار في هذا المجال :

« امّا مذهبنا في ذلك ان القرآن كلام الله تعالى و وحيه و هو مخلوق محدث انزله الله على نبيّه ليكون علما و دالا على نبوته، و جعله دلالة لنا على الأحكام

---

١ ـ السنة، احمد بن محمّد بن حنبل (م ٢٤١ هـ) نشر السلفية : ٤٩ .

٢ ـ تاريخ المذاهب الاسلامية، محمّد بن أبوزهرة، (م ١٣٩٦ هـ)، ط دارالفكر مصر : ٣٠٠ .

لنرجع اليه في الحلال و الحرام، و استوجب منا بذلك الحـمد و الشكر، و اذا هو الذي نسمعه اليوم و نتلوه و ان لم يكن (ما نقرؤه) محدثا من جهة الله تعالى فهو مضاف اليه على الحقيقة كما يضاف ما ننشره اليوم من قصيدة امرىء القيس على الحقيقة و ان لم يكن امرؤالقيس محدثا لها الآن » [1].

٣ـ نظرية الشيخ الاشعري :

اوّل مـا اعلنه الشيـخ الاشعري فـي هذا المجـال هو القـول بعـدم كون القـرآن مخلوقا حيـث قـال :

« و نقول ان القرآن كلام الله غير مخلوق و ان من قال بخلق القرآن فهو كافر » [2].

و لكنه رأى ان القول بقدم القرآن المقروء و الملفوظ شيئا لايقبله العـقل السليم، فجاء بنظرية جديدة أصلح بها القول بعدم خلق القرآن و التـجأ الى ان المراد من كلام الله تعالى ليس القرآن المقروء بل الكلام النفسي وقد عرفت مدى صحة القول بالكلام النفسي هذا .

علـى ان ما استـدل به مـن آيـات القـرآن علـى حـدوث كـلامـه تعالى ـكما سيجيء ـ ناظر الى الكلام الملفوظ، لا الكلام النفسي .

٤ـ نظرية ابن تيميّة :

لمّا رأى ابن تيميّة، الـذي نصـب نفسه مـروجـا لعقيـدة اهـل الحـديث، انها عقيدة تافهة، صرّح بحدوث القرآن المقرؤ و حدوث قوله :

---

١ ـ شرح الاصول الخمسة : ٥٢٨ .

٢ ـ الابانة: ٢١ و لاحظ مقالات الاسلاميين، أبوالحسن علي بن اسماعيل الاشعري (م ٣٢٤): ٣٢١.

﴿ يا ايّها المزمل ﴾ .

و :

﴿ يا ايّها المدثر) .

و قوله :

﴿ قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِيْ تُجَادِلُكَ فِيْ زَوْجِهَا ﴾ [١] ...

الى غير ذلك من الآيات الدالة على حدوث النداء و السمع من حينه لا من الأزل [٢] .

و العجب انه يستدل بدليل المعتزلة على حدوث القرآن المقروء ، و يقول :

« ان ترتيب حروف الكلمات و الجمل يستلزم الحدوث، لأن تحقق كلمة [بسم الله]يتوقف على حدوث الباء وانعدامها ثم حدوث السين كذلك الى آخر الكلمة، فالحدوث و الانعدام ذاتي لمفردات الحروف لاينفك عنها، و الّا لما أمكن ان توجد كلمة، فاذن كيف يمكن ان يكون مثل هذا قديما أزليا مع الله تعالى ؟» .

دلالة القرآن على حدوث كلامه تعالى :

صرّح القرآن الكريم على حدوث كلامه تعالى ـ اعني القرآن ـ في قوله سبحانه :

﴿ مَا يَأْتِيْهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ اِلَّا اسْتَمَعُوْهُ

---

١ ـ سورة المجادلة : ١ .

٢ ـ مجموعة الرسائل الكبرى، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم (م ٧٢٨ هـ) ط مصر : ٣ / ٩٧ .

وَهُمْ يَلْعَبُوْنَ ﴾ [١].

و المراد من « الذكر » هو القرآن نفسه لقوله سبحانه :

﴿ اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْذِّكْرَ وَ اِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [٢].

و قوله سبحانه :

﴿ وَ اِنَّه لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ ﴾ [٣].

و المراد من « محدث » هو الجديد و هو وصف « للذكر » و معنى كونه جديدا انه اتاهم بعد الأنجيل، كما ان الانجيل جديد لأنه اتاهم بعد التوراة، و كذلك بعض سور القرآن و آياته ذكر جديد اتاهم بعد بعض، و ليس المراد كونه محدثا من حيث نزوله، بل المراد كونه محدثا بذاته بشهادة انه وصف لـ « ذكر »، فالذكر بذاته محدث، لابنزوله فلا معنىلتوصيف المحدث بالذات بكونه من حيث النزول، لتقدم ما بالذات على ما بالعرض .

و يدل على حدوثه قوله سبحانه :

﴿ وَ لَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِيْ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ ثُمَّ لاتَجِدُ لَكَ بِه عَلَيْنَا وَكِيْلاً ﴾ [٤].

فهل يصح توصيف القديم بالإذهاب و الإعدام ؟ ! .

نقد دلائل الاشاعرة :

استدل الشيخ الاشعري على عدم حدوث كلامه سبحانه بوجوه :

---

١ ـ سورة الانبياء : ٢ .

٢ ـ سورة الحجر : ٩ .

٣ ـ سورة الزخرف : ٤٤ .

٤ ـ سورة الاسراء : ٨٦ .

الاوّل : قوله تعالى :

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [١].

قال الاشعري :

لو كان القرآن مخلوقا لوجب ان يكون مقولاً لـ [كن] ولو كان الله عزوجل قائلا لكلمة [كن] لكان للقول قول، و هذا يوجب أحد امرين : اما ان يؤول الأمر الى ان قول الله غير مخلوق، او يكون كل قول واقعاً بقول لا الى غاية و ذلك محال، و اذا استحال ذلك صحَّ و ثبت ان لله عزوجل قولاً غير مخلوق » [٢].

يلاحظ عليه : ان الاستدلال مبني على كون الامر بالكون في الاية و نظائرها امراً لفظيا مؤلفا من الحروف و الاصوات، و هو ممنوع، اذ لامعنى لخطاب المعدوم، و ما يقال : في تصحيحه بان المعدوم معلوم لله تعالى فهو يعلم الشيء قبل وجوده و انه سيوجد في وقت كذا، غير مفيد ، لأن العلم بالشيء لايصحح الخطاب .

و انما المراد بالأمر في الأية، كما فهمه جمهور المسلمين، هو الأمر التكويني المعبّر عن تعلق الارادة القطعية بايجاد الشيء و نفوذ سلطانه و قدرته تعالى و انه اذا تعلقت ارادته بايجاد شيء لا يأبى عنه، ويدخل في حيّز الوجود من غير امتناع ولا توقف .

و بذلك تقف على الفرق بين الأمر التكليفي التشريعي الوارد في الكتاب و السنة، و الأمر التكويني، فالأول يخاطب به الانسان العاقل للتكليف ولا يخاطب به غيره فضلا عن المعدوم، و هذا بخلاف الامر التكويني فانه رمز

---

١ ـ سورة النحل : ٤٠ .

٢ ـ الأبانة : ٥٢ ـ ٥٣ .

لتعلق الارادة القطعية بايجاد المعدوم، و عدم امتناعه عن الوجود.

وقد تعرفت في البحث عن حقيقة كلامه تعالى، على ان الامام علي عليه السلام فسّر الامر التكويني بقوله:

« و انما كلامه سبحانه فعل منه، انشأه و مثّله ».

و لاجل ذلك التجأ المتأخرون من الاشاعرة الى ان لفظ « كن » حادث و القديم هو المعنى الأزلي النفساني [١].

الدليل الثاني: قوله سبحانه:

﴿ اِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّام ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ يُغْشِي الَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُه حَثِيْثًا وَّ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُوْمَ مُسَخَّراتٍ بِأَمْرِه اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ ﴾ [٢].

قال الاشعري:

« فـ [الخلق] جميع ما خلق داخل فيه، و لما قال [والامر] ذكر امرا غير جميع الخلق، فدل ما وصفناه على ان امر الله غير مخلوق، و امّا امر الله فهو كلامه، و هذا يوجب ان يكون كلام الله غير مخلوق » [٣].

يلاحظ عليه: ان الاستدلال مبني على ان « الامر » في الاية بمعنى كلام الله و هو غير ثابت، بل هناك قرائن في نفس الآية و غيرها تدل على ان المراد أمر تدبير النظام السائد على الاشياء و المراد ان الله تعالى هو الذي يخلق الاشياء و هو

---

١ ـ دلائل الصدق حاكيا عن الفضل بن روزبهان الاشعري: ١ / ١٥٣.

٢ ـ سورة الاعراف: ٥٤.

٣ ـ الأبانة: ٥١ ـ ٥٢.

الذي يدبّر امرها، فالآية ناظرة الى مسألة التوحيد في الربوبيّة و اليك تلك القرائن القرآنية :

١ ـ قوله سبحانه :

﴿ و النجوم مسخرات بأمره ﴾ .

قبل قوله :

﴿ له الخلق و الامر ﴾ .

فان المراد من اللفظين واحد، و لاشك ان المراد من الاول هو الامر التكويني يعني انه سبحانه خلق السموات و الارض، و سخر الشمس و القمر و النجوم بامره، و المراد منه الأمر المذكور في قوله تعالى :

﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا إِذَا أَرَدْنَا شَيْئاً أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ .

وقد تقدم المراد منه .

٢ ـ ﴿ إِنَّ رَبَّكُمْ الَّذِيْ خَلَقَ السَّموات وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيْعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ﴾[1] .

و بهذا المعنى الاية (٢) من سورة الرعد .

من الواضح ان المراد من كلمة « الامر » في هذه الآية ليس ما يقابل النهي، بل المراد الشؤون الراجعة الى التكوين فيكون المقصود ان الايجاد اولاً و التصرف و التدبير ثانياً منه سبحانه، فهو الخالق المالك لاشريك له في الخلق و الايجاد ولا في الارادة و التدبير .

الدليل الثالث : قوله سبحانه :

---

١ ـ سورة يونس : ٣ .

﴿ إِنْ هَذا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴾ [١].

قال الاشعرى :

« فمن زعم ان القرآن مخلوق فقد جعله قولاً للبشر و هذا ما أنكره الله على المشركين » [٢].

يلاحظ عليه : ان من يقول بان القرآن مخلوق لايريد الّا كونه مخلوقالله سبحانه، نعم، كون القرآن مخلوقا لله سبحانه لاينافي ان يكون ما يقرؤه الانسان مخلوقاله لبداهة ان الحروف و الاصوات التي ينطق بها الناس مخلوقة لهم .

و بذلك تقف على ان اكثر ما استدل به الاشعري في كتاب « الابانة » غير تام من جهة الدلالة، و لا نطيل المقام بإيراده و نقده، و فيما ذكرناه كفاية .

بقي هنا نكته ننبّه عليها و هي : انه لو كانت مسألة خلق القرآن ميزانا للكفر و الاسلام، كما هو كذلك عند أهل الحديث و الحنابلة، و الاشاعرة و المعتزلة، لكان على الوحي التصريح بأحد القولين، مع أنا نرى انه ليس في الشريعة الاسلامية نص في المسألة، و انما ظهرت في اوائل القرن الثانى، مع ان ما يعد ملاك التوحيد و الشرك يجب ان يرد فيه نص لايقبل التأويل و يقف عليه كل حاضر و باد .

أضف الى ذلك ان الجمع بين القول بكون القرآن فعلا له تعالى و انه غير مخلوق ، ـ على فرض صحته ـ لايناله الّا الأوحدي فى علم الكلام، فكيف يمكن ان تكون هذه المسألة الغامضة مما يجب الاعتقاد به على كل مسلم، مع ان الانسان البسيط، بل الفاضل لايقدر ان يحلل و يدرك كون شيء، غيرالله سبحانه، و في الوقت نفسه غير مخلوق .

---

١ ـ سورة المدثر : ٢٥ .

٢ ـ الأبانة : ٥٦ .

موقف اهل البيت عليهم السلام :

ان تاريخ البحث و ما جرى على الفريقين من المحن، يشهد بان التشدد فيه لم يكن لإحقاق الحق و ازاحة الشكوك بل استغلت كل طائفة تلك المسألة للتنكيل بخصومها، فلأجل ذلك نرى ان ائمة اهل البيت عليهم السلام منعوا أصحابهم من الخوض في تلك المسألة، فقد سأل الريّان بن الصلت الامام الرضا عليه السلام و قال له : ما تقول في القرآن ؟

فقال عليه السلام :

«كلام الله لاتتجاوزوه ولا تطلبوا الهدى في غيره فتضلوا»[1].

فانا نرى ان الأمام عليه السلام يبتعد عن الخوض في هذه المسألة لما رأى من ان الخوض فيها ليس لصالح الاسلام و ان الاكتفاء بانه كلام الله أحسم لمادة الخلاف .

و لكنهم عليهم السلام عند ما اَحسوا بسلامة الموقف، ادلوا برأيهم في الموضوع، و صرحوا بأنّ الخالق هو الله سبحانه و غيره مخلوق، و القرآن ليس نفسه سبحانه و الّا يلزم اتحاد المنزِل و المنزَل، فهو غيره، فيكون لامحالة مخلوقا .

فقد روى محمّدبن عيسى بن عبيد اليقطيني انه كتب علي بن محمّد بن علي ابن موسى الرضا عليه السلام الى بعض شيعته ببغداد : و فيه « و ليس الخالق الّا الله عزوجل و ما سواه مخلوق و القرآن كلام الله لاتجعل له اسما من عندك فتكون من الضالين »[2] .

---

١ ـ توحيد الصدوق : الباب ٣٠، الحديث ٢ .

٢ ـ المصدر السابق : الحديث ٤ .

٢ ـ الصــدق

اتفق المسلمون و الالهيون على ان الصدق من صفاته تعالى و انه سبحانه صادق و المراد من صدقه تعالى كون كلامه منزّها عن شوب الكذب و لمّـا كان المختار عندنا فـي « الكلام » انه من الصفات الفعلية يكون الصدق في الكلام مثله و هو واضح .

تنزهه تعالى عن القبيح دليل على صدقه :

و يمكن الاستدلال على صدقه بأن الكذب قبيح عقلا، و هو سبحانه منزه عما يعدّ العقل من القبايح، و البرهان مبني على قاعدة التحسين و التقبيح العقليين، و هي من القواعد الأساسية في كلام العدلية .

هذا اذا قلنا بان كلامه من الصفات الفعلية، و امّا لو فسّرناه بالكلام النفسي ـ كما قالت الاشاعره ـ فقد عرفت انه لايخرج عن إطار العلم و الارادة و الكراهة فعندئذٍ يكون صدق كلامه بمعنى صدق علمه و لايمكن تفسير صدق العلم الاّ بكونه مطابقا للواقع، و امّا صدق الارادة و الكراهة فليس له معنى معقول و على كل تقدير يكون الصدق عندهم ـ حينئذٍ ـ من الصفات الذاتية .

٣ ـ الحكمة

من الصفات الفعلية الحكمة و هي تطلق على معنيين :

احدهما : كون الفعل في غاية الاحكام و الاتقان، و غاية الاتمام و الاكمال .

و ثانيهما : كون الفاعل لايفعل قبيحا و لايخل بواجب .

قال الرازي :

« ... معنى الاحكام في حق الله تعالى في خلق الاشياء هو اتقان التدبير فيها، و حسن التقدير لها ففيها ما لايوصف بوثاقة البنية كالبقة و النملة و غيرهما، الّا أن آثار التدبير فيها وجهات الدلالات فيها على قدرة الصانع و علمه ليست بأقل من دلالة السماوات و الارض و الجبال على علم الصانع و قدرته » .

ثم ذكر معنى ثانياً للحكيم و قال :

« الثاني انه عبارة عن كونه مقدّسا عن فعل مالاينبغي قال تعالى :

﴿ اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً ﴾ [1] » .

---

١ ـ سورة المؤمنون : ١١٥ ؛ لاحظ شرح اسماء الله الحسنى : ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .

و قال :

﴿ وَ مَا خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما باطِلاً ﴾[1] .

و يمكن الاستدلال على حكمته تعالى بمعنى اتقان فعله و تدبيره بوجهين :

١ـ التدبر في نظام الكون و بدائعه :

اوضح دليل على انه تعالى حكيم بهذا المعنى، ان فعله في غاية البداعة و الإحكام و الاتقان فان الناظر يرى ان العالم خلق على نظام بديع، و ان كل نوع خلق بأفضل صورة تناسبه و جهز بكل مايحتاج اليه من اجهزة تهديه في حياته و تساعده على السير الى الكمال، و ان شئت فانظر الى الاشياء المحيطة بك مما هو من مظاهر حكمته تعالى .

فلاحظ القلب و هو مضخّة الحياة التي لاتكل عن العمل فانه ينبض يوميا ما يزيد على مائة الف مرة، يضخّ خلالها ثمانية آلاف لتر من الدم و بمعدل وسطي يضخّ ستة و خمسين مليون غالون على مدى حياة الانسان، فترى هل يستطيع محرك آخر للقيام بمثل هذا العمل الشاق لمثل تلك الفترة الطويلة من دون حاجة لإصلاح ... ؟

و امثال ذلك الكثير مما لاتستوعبه السطور بل و لا الزبر .

ان معطيات العلوم الطبيعية عمّا في الكون افضل دليل على وجود الحكمة الالهية في الفلكيات و الأرضيات .

٢ـ مناسبة الفعل لفاعله :

ان اثر كل فاعل يناسب واقع فاعله و مؤثره فهو كظل يناسب ذا الظل،

---

١ ـ سورة ص : ٢٧ .

فالفاعل الكامل من جميع الجهات يكون مصدرا لفعل كامل و موجود متوازن اخذاً بقاعدة مشابهة الظل لذي الظل، وقد استعملت الحكمة بهذا المعنى في كلمات الامام علي عليه السلام حيث قال :

« ... و أرانا من ملكوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حكمته ... فظهرت البدائع التي احدثتها آثار صنعته و أعلام حكمته ... قدّر ما خلق فأحكم تقديره و دبّره فألطف تدبيره ـ الى ان قال ـ بدايا خلائق أحكم صنعها وفطرها على ما أراد و ابتدعها » [1] .

و امّا البحث عن حكمته تعالى ، بالمعنى الثاني فسيجيء عند البحث عن عدله سبحانه فانتظره .

---

١ ـ نهج البلاغة : الخطبة ٩١ .

الفصل الخامس

الصفات الخبريّة

قسّم بعض المتكلمين صفاته سبحانه الى ذاتيّة و خبريّة، و المراد من الاولىٰ اوصافه المعروفة من العلم و القدرة و الحياة، و المراد من الثانية ما اثبتته ظواهر الآيات و الاحاديث له سبحانه من العلو و الوجه و اليدين الى غير ذلك، وقد اختلف آراء المتكلمين في تفسير هذا القسم من الصفات الى اقوال :

الاوّل ـ الاثبات مع التكييف و التشبيه :

زعمت المجسمة و المشبهة انّ لله سبحانه عينين و يدين مثل الانسان .

قال الشهرستاني :

« امّا مشبهة الحشوية ... أجازوا على ربّهم الملامسة و المصافحة و ان المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه في الدنيا و الآخرة، اذا بلغوا في الرياضة و الاجتهاد الى حد الاخلاص » [1] .

و بما ان التشبيه و التجسيم باطل بالعقل و النقل فلانبحث حول هذه

---

١ ـ الملل و النحل : ١ / ١٠٥ .

النظرية .

الثاني ـ الاثبات بلاتكييف ولاتشبيه :

ان الشيخ الاشعري و من تبعه يجرون هذه الصفات على الله سبحانه بالمعنى المتبادر منها في العرف، لكن لأجل الفرار عن التشبيه يقولون « بلا تشبيه و لا تكييف » .

يقول الاشعري في كتابه (الابانة) ان لله سبحانه وجهاً بلاكيف ، كما قال :

﴿ وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالْجَلالِ وَ الْاِكْرامِ ﴾ [١] .

و ان له يدين بلاكيف، كما قال :

﴿ خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾ [٢] .

وقد نقل هذه النظرية عن أبيحنيفة و الشافعي و ابن كثير [٣] و حاصل هذه النظريةان له سبحانه هذهالحقائق لكن لاكالموجودة في البشر، فله يد و عين، لاكأيدينا و أعيننا و بذلك توفقوا ـ على حسب زعمهم ـ في الجمع بين ظواهر النصوص و مقتضى التنزيه .

تحليل هذه النظرية :

تحليل هذه النظرية يبتنى على بيان مقدمات :

١ ـ لاشك انه يجب على كل مؤمن الايمان بما وصف الله به نفسه و ليس

---

١ ـ سورة الرحمن : ٢٧ .

٢ ـ سورة ص : ٧٥ .

٣ ـ لاحظ « علاقة الاثبات و التفويض » : ٤٦ ـ ٤٩ .

أحد أعرف به منه يقول سبحانه :

﴿ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللهُ ﴾ [١] .

٢ ـ ليس لاحد ان يصرف كلامه سبحانه في اي مورد من الموارد عمّا يتبادر من ظاهره من دون قرينة قطعية تستوجب ذلك .

٣ ـ ان العقيدة الاسلامية تتسم بالدقة و في الوقت نفسه بالسلامة من التعقيد و الابهام، و تبدو جلية مطابقة للفطرة و العقل السليم .

اذا عرفت ذلك نقول : القول بان لله يداً لا كأيدينا، او وجهاً لا كوجوهنا، و هكذا سائر الصفات الخبرية اشبه بالألغاز فاستعمالها في المعانى الحقيقة واثبات معانيها على الله سبحانه بلا كيفية أشبه بكون حيوان اسداً حقيقة و لكن بلاذنب و لا مخلب و لاناب و لا ...

و ابراز العقيدة الاسلامية بصورة الأبهام و الالغاز كما في هذه النظرية كابرازها بصورة التشبيه و التجسيم المأثور من اليهودية و النصرانية كما في النظرية الاولى، لايجتمع مع موقف الاسلام و القرآن في عرض العقائد على المجتمع الاسلامي .

وقد تبيّن بذلك ان عقيدة الأشعري في باب‌الصفات الخبرية لاتخلوعن احد أمرين :

١ ـ التجسيم و التشبيه .

٢ ـ التعقيد و الغموض، فالقوم بين مشبّه و معقّد، و بين مجسّم و ملقلق باللسان .

---

١ ـ سورة البقرة : ١٤٠ .

تطور هذه النظرية في كلام الاشاعرة :

ان نظريـة « الاثبات بلاتكليف » و ان كـانـت رائجة في عصـر الاشعري و قبله و بعده، و لكنها هجرت بعد ذلـك الى ان جـاء ابن تيمية الحرّاني فجدّدها و أثارها و أسماها مذهب السلف و جعل مذهبهم بين التعطيل و التشبيه، قال في جملة كلامه :

« فلا يمثلون صفات الله تعالى بصفات خلقه و لاينفون عنـه ما وصف بـه نفسه او وصفه به رسـوله فـيعطلوا اسـماء الله الحسنى و صفاته العليا ... » [١] .

و ممّن خالف هذه النظرية منهم ابو حامد الغزالى، و حاصل ما ذكـره في نقدها ان هذه الالفاظ التي تجري في العبارات القرآنية و الاحاديث النـبوية لهـا معان ظاهرة و هى الحسية التي نراها، و هي محالة على الله تعالى، و معان اخرى مجازية مشهورة يعرفهاالعربي من غير تأويل و لا محاولة تفسير فاذا سمع اليد في قوله ﷺ انالله خمّر آدم بيده، وان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان، فينبغيان يعلمان هذه الالفاظ تطلق على معنيين: احدهما ـ و هو الوضع الأصلي ـ هو عنصر مركب من لحم و عظم و عصب، وقد يستعار هذا اللفظ اعني اليد لمعنى آخر ليس هذا المعنى بجسم اصلا ، كما يقال :

« البلدة في يد الامير » .

فان ذلك مفهوم وان كان الأمير مقطـوع اليـد، فعلـى العامّي و غير العامّي ان يتحقـق قطعـاً و يقيناً ان الرسول لم يرد بذلك جسما، و ان ذلك في حـق الله محال، فان خطر بباله ان الله جسم مركب من اعضاء فهو عابد صنم، فـانّ كـل جسم مخلوق و عبادة المخلوق كفر و عبادة الصنم كانت كفراً لانه مخلوق » [٢] .

---

١ ـ المجموعة الكبرى في مجموعة الرسائل الكبرى : ٤٨٩ .

٢ ـ الجاء العوام .

و من المخالفين لها ابن الجوزى فانّ له كلاما مبسوطا في نقد هذه النظرية وقد هاجم أحد الحنابلة المروجين لها اعني القاضي ابايعلى الحنبلي (م/ ٤٥٧ هـ) حيث قال :

« لقد شأن ابو يعلى الحنابلة شيئاً لايغسله ماء البحار » [١] .

و منهم ابو زهرة المعاصر فانه ايضا قدح في هذه النظرية و قال :

« قولهم بان لله يدا و لكن لا نعرفها » .

« و لله نزولا لكن ليس كنزولنا » الخ ...

هذه إحالات على مجهولات، لانفهم مؤدّاها ولا غاياتها [٢] .

الثالث ـ التفويض :

وقد ذهب جمع من الاشاعرة و غيرهم الى اجراء هذه الصفات على الله سبحانه مع تفويض المراد منها اليه .

قال الشهرستاني :

« ان جماعة كثيرة من السّلف يثبتون صفات خبرية مثل اليدين و الوجه و لايؤولون ذلك، الّا انهم يقولون انا لانعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله :

﴿ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ ﴾ .

---

١ ـ تاريخ المذاهب الاسلامية : ١ / ٢١٨ .

٢ ـ نفس المصدر : ٢١٩ ـ ٢٢٠ .

و مثل قوله :

﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ .

ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الايات بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه لاشريك له و ذلك قد اثبتناه » [١] .

و اليه جنح الرازي و قال :

« هذه المتشابهات يجب القطع بان مراد الله منها شيء غير ظواهرها كما يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولايجوز الخوض في تفسيرها » [٢] .

تحليل هذه النظرية :

ان اهل الاثبات (اصحاب النظريتين السابقتين) عابوا على نظرية التفويض بان غاية تلك النظرية مجرد الايمان بالفاظ القرآن و الحديث من غير فقه و لافهم لمراد الله و رسوله منها .

مع ان الله تعالى يقول :

﴿ وَ مَاأَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّابِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [٣] .

اقول :

« ان لاهل التفويض عذرا واضحا في هذا المجال فانهم يتصورون ان الآيات المشتملة على الصفات الخبرية من الآيات المتشابهة وقد نهى سبحانه عن ابتغاء تأويلها و أمر

---

١ ـ الملل و النحل : ١ / ٩٣ ـ ٩٢ بتلخيص .

٢ ـ اساس التقديس، فخرالدين الرازي (م ٦٠٦ هـ) : ٢٢٣ .

٣ ـ سورة ابراهيم : ٤ .

عباده بالايمان بها » [1] .

نعم يلاحظ علـى مقالتهم هـذه ان الآيات ليست من الآيات المـتشابهة، فان المفاد فيها غير متشابه [2] اذا امعن فيها الانسان المتجرد عن كل رأي سابق كما سيوافيك بيانه .

الرابع ـ التأويل :

ان المعتزلة هـم المشهورون بهـذه النظرية حيـث يفسرون اليـد بـالنعمـة و القدرة، و الاستواء بالاستيلاء و اظهار القدرة .

و يلاحظ عليهم، ان تأويل نصوص الآيات و ظواهرها مع قطع النظر عن مورد الصفات الخبرية، ليس باقل خطراً من نظرية الاثبات، اذ ربما ينتهي التأويل الى الالحاد و انكار الشريعة [3] .

بيان ذلك : ان الظاهر على قسمين : الظاهر الحـرفـي و الظاهر الجملـي، فان اليد مثلا مفردة ظاهرة في العضو الخاص، و ليست كذلك فيما اذا حفت بهـا القرائن، فان قول القائل في مدح انسان انه « **باسط اليد** »،او في ذمه « **قابض اليد** » ليس ظاهراً فـي اليد العضوية التـي أسميناها بالمعنى الحـرفـي بل ظاهر في البذل و العطاء او فـي البخل و الاقتار و ربمـا يكون مقطـوع اليد، و حمل الجملة على غير ذلك المعنى، حمل على غير ظاهرها .

---

١ ـ سورة آل عمران : ٧ .

٢ ـ يعني ان هذه الآيات و ان كانت متشابهة في بادی الرأي و قبـل ارجاعها الـى المحكمـات، لكنها تصير محكمة بعد إرجاعها اليها ـ المؤلف ـ.

٣ ـ قد استوفى شيخنا الاستاذ ـ دام ظلّه ـ الكلام في اقسام التأويل في مقدمة الجزء الخامس من موسوعته القرآنية « مفاهيم القرآن » : ١٢ ـ ١٦ .

الخامس ـ الاجراء بالمفهوم التصديقي:

و حقيقة هذه النظرية ما تقدم عند تحليل نظرية التأويل و هو الإمعان في مفهوم الآية و مفادها التصديقي (لا التصوري) ثم توصيفه سبحانه بالمعنى الجملي المفهوم منها دون اثبات المعنى الحرفي للصفات و لاتأويلها.

و على ذلك يجب ملاحظة كلام المؤولة فان كان تأويلهم على غرار ما بيّناه فهؤلاء ليسوا بمؤولة بل هم مقتفون لظاهر الكتاب و السنة، و لاتسمية تفسير الكتاب العزيز ـ على ضوء القرائن الموجودة فيه ـ تأويلاً و انما هو اتباع للنصوص و الظواهر و ان كان تأويلهم باختراع معان للآيات من دون ان تكون في الآيات قرائن متصلة دالة عليها فهم المؤولة حقاً و ليس التأويل ـ بهذاالمعنى ـ باقل خطرا من الاثبات المنتهي اما الى التجسيم الى التعقيد او الابهام.

و على ضوء ما قررنا من الضابطة و الميزان، تقدر على تفسير ما ورد في التنزيل من الوجه و العين و الجنب و الاتيان و الفوقية و العرش و الاستواء و ما يشابهها، من دون ان تمس كرامة التنزية، و من دون ان تخرج عن ظواهر الآيات بالتأويلات الباردة غير الصحيحة، و هو الاجراء على النمط التصديقي لا المعنى الحرفي التصوري.

عرشه سبحانه و استواؤه عليه

قد تعرفت على الطريق الصحيح في تفسير الصفات الخبرية و البحث المتقدم و ان كان كافيا للطالب الذكي في تحقيق معنى الصفات الخبريّة الواردة فى القرآن و السنة و تمييز ما هو الحق من الآراء و الأقوال المذكورة فيها، الّا ان صناعة التعليم دعتنا إلى بحث مستقل حول بعض تلك الصفات، و نكتفي من ذلك بالبحث عن معنى عرشه سبحانه و استوائه تعالى عليه و وجهه و يده و بالبحث فيها يُعلم حال الباقية منها فنقول:

العرش و الاستواء في لغة العرب :

قال ابن فارس :

« عرش : العين و الراء و الشين أصل واحد، يدل على ارتفاع في شيء مبني، ثم يستعار في غير ذلك، من ذلك العرش، قال الخليل: العرش، سرير الملك، و هذا صحيح، قال الله تعالى: ﴿ و رفع ابويه على العرش ﴾ [١].

ثم استعير ذلك فقيل لأمر الرجل و قوامه عرش و اذا زال عنه قيل ثلَّ عرشه » [٢].

و قال الراغب في مفرداته :

« و استوى يقال على وجهين : أحدهما يسند اليه فاعلان فصاعدا، نحو استوى زيد و عمرو في كذا، اي تساويا، و قال تعالى :

﴿ لَايَسْتَوُونَ عِنْدَ اللهِ ﴾

و الثاني ان يقال لأعتدال الشيء في ذاته نحو: ذومرّة فاستوى، فاذا استويت أنت، لتستووا على ظهوره، فاستوى على سوقه ومتى عدّي بـ (على) اقتضى معنى الاستيلاء كقوله :

﴿ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ ﴾ [٣].

---

١ ـ يوسف : ١٠٠ .

٢ ـ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا (م ٣٩٥)، ط القاهره : ٤ / ٢٦٤ .

٣ ـ المفردات في غريب القرآن، ابوالقاسم الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الاصفهاني (م٥٠٢ هـ) ط المكتبة المرتضوية، طهران : مادة « سواء » .

حقيقة الاستواء في القرآن الكريم:

ان الجمل الواردة في كثير من الآيات الحاكية عن استوائه على العرش تدل على ان المراد هو استيلاؤه تعالى على ملكه في الدنيا و الاخرة و تدبيره من دون استعانة بأحد نشير الى بعض تلك الآيات:

١ ـ ﴿ اِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مَا مِنْ شَفِيْعٍ اِلَّا مِنْ بَعْدِ اِذْنِهِ ذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوْهُ اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ ﴾[1].

٢ ـ ﴿ اَللهُ الَّذِيْ رَفَعَ السَّمٰواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِيْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْاَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاۤءِ رَبِّكُمْ تُوْقِنُوْنَ ﴾[2].

٣ ـ ﴿ اَللهُ الَّذِىْ خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَالَكُمْ مِّنْ دُوْنِهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّ لاَ شَفِيْعٍ اَفَلاَ تَتَذَكَّرُوْنَ * يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَاۤءِ اِلَى الْاَرْضِ ﴾[3].

٤ ـ ﴿ اِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِىْ خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي الَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُه حَثِيْثًا وَّ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ اَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ ﴾[4].

وقس عليها ساير الايات، ففي الكل إلماع الى أمر التدبير إمّا بلفظه

---

١ ـ سورة يونس: ٣.

٢ ـ سورة الرعد: ٢.

٣ ـ سورة السجده: ٤ ـ ٥.

٤ ـ سورة الاعراف: ٥٤.

او ببيان مصاديقه، فالمتدبر في جميع هذه الآيات يقف على أنها تهدف الى حقيقة واحدة و هي ان خلق السموات و الارض لم يعجزه عن أدارة الأُمور و تدبيرها و امّا استواؤه على العرش بمعناه الحرفي فليس بمراد قطعا .

و الاستواء على الشيء و ان كان يتلازم احيانا مع الجلوس كالاستواء على الفلك و الانعام، لكن العناية باستعمال الاستواء لأجل افادة التسخير و الاستيلاء حتى في الموارد التي يلازم الاستيلاء فيها الجلوس، لامجرد الجلوس و الّا لاوجه للعدول من الصريح اليه .

قال سبحانه :

﴿ لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَ تَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَلَنَا هذا وَ مَا كُنَّالَهُ مُقْرِنِينَ ﴾ [١] .

و الأستناد الى الأحاديث التي يرويها ابن خزيمه و من تبعه، استناد الي أُمورٍ جذورها من اليهود و النصارى، وقد عرّف الرازي ابن خزيمة و كتابه المعروف بـ « التوحيد » بقوله :

« و اعلم ان محمّد بن اسحاق بن خزيمة، اورد استدلال أصحابنا بهذه الاية (ليس كمثله شيء) في الكتاب الذي سمّاه بـ(التوحيد) و هو في الحقيقة كتاب الشرك ـ و اعترض عليها الى ان قال : ـ انه كان رجلا مضطرب الكلام، قليل الفهم، ناقص العقل » [٢] .

---

١ ـ سورة الزخرف : ١٣ .

٢ ـ تفسير الامام الرازي (م ٦٠٦ هـ) : ٢٧ / ١٥٠ .

وجهه سبحانه

الوجه في اللغة :ان الوجه كما يأتي بمعنى العضو الخاص، يأتي بمعنى الذات، قال ابن فارس :

« ربما عبر عن الذات بالوجه، قال :

استغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد اليه الوجه و العمل [1] »

و لعل وجه التعبير عن الذات بالوجه، ان وجه الانسان او وجه كل شيء تمام حقيقته عند الناظر، و لاجل ذلك اذا رأى شخص وجه انسان آخر يقول رأيته، كأنه رأى الذات كلّها، و على ذلك فيحتاج حمل اللفظ على واحد من المعنيين الرائجين الى قرينة، لأن المعنى الثاني بلغ بكثرة الاستعمال الى حد الحقيقة .

الوجه في القرآن : المراد من وجهه تعالى في القرآن الكريم ذاته سبحانه، لا العضو الخاص، و ذلك لأنه وصفَ الوجه بقوله :

﴿ ذُو الْجَلالِ وَ الْاِكْرامِ ﴾ [2].

و من المعلوم انهما من صفات الرب، اي ذاته سبحانه، لا من صفات الوجه، اعني الجزء من الكل، ولو كان الوجه هنا بمعنى العضو المخصوص، لوجب ان يجعل « **الجلال و الاكرام** » وصفا للرب (المضاف اليه) و يقول « **ذي الجلال و الاكرام** » .

و لأجل ذلك نرى انه سبحانه جعله وصفا للمضاف اليه (الرب) لا المضاف، في آية اخرى و قال سبحانه :

﴿ تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَ الْاِكْرامِ ﴾ [3].

---

١ ـ المقاييس : ٦ / ٨٨ ، مادة « وجه » .

٢ ـ سورة الرحمن : ٢٧ .

٣ ـ سورة الرحمن : ٧٨ .

و من المعلوم ان الأسم ليس صاحب هذا الوصف، و انما صاحبه هو نفس الرب، و سيوافيك توضيح وافر عند البحث عن كونه سبحانه ليس بجسم في الصفات السلبية .

كلمة مرويّة من الرسول الاعظم :

ثم ان هناك كلمة مروية عن الرسول الاعظم و هي : « **ان الله خلق آدم على صورته** » فاستدل به المشبّهة على ان لله سبحانه صورة و خلق آدم على طبقها. ولكن القوم لو رجعوا الى ائمة أهل البيت، لوقفوا على ان الحديث نقل مبتوراً، فقد روى الصدوق بسنده عن علي عليه السلام قال :

« سمع النبي رجلا يقول لرجل : قبح الله وجهك و وجه من يشبهك فقال صلى الله عليه وآله وسلم : لاتقل هذا، فإن الله خلق آدم على صورته » [1].

اي على صورة هذا الرجل الذى تسبه و تسب من يشبهه و هو آدم، و في معناه رواية أُخرى رواها بسنده عن الرضا عليه السلام [2].

يده سبحانه

لاشك ان اليد او اليدين اذا أُطلقتا منفردتين، يتبادر منهما العضو الخاص و لكن هذا ظهوره الافرادي، ولايتبع الّا اذا كان موافقا لظهوره التصديقي، و ظهوره التصديقي قد يكون على خلاف ظهوره الافرادي، فانه قد يتبادر منه القوة، قال سبحانه :

---

١ ـ التوحيد : الباب ١٢، الحديث ١٠ .

٢ ـ نفس المصدر : الحديث ١١ .

﴿ وَ اذْكُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوّابٌ ﴾ [1].

و لاشك انه ليس المراد منه العضو الخاص، بل المراد هو القوة، كما يقال « لفلان يد على كذا »، او يقال « مالي بكذا يد » و بهذا الاعتبار شبه الدهر و الريح فجعل لهما اليد، و يقال : « يد الدهر » و قال الشاعر « بيد الشمال زمامها » لمالهما من القوة .

وقد يكون ظاهراً في النعمة، يقال : « لفلان عندي أيادي كثيرة » اي فواضل و احسان، « وله عندي يد بيضاء » اي نعمة .

فهل يصح ان نحمل اليد في هذين الموضعين على العضو الخاص، و نتّهم من فسّرها بالقوة في الموضع الاول و النعمة في الموضع الثاني، بالتأويل و تحريف الآيات ؟ كلّا لاً .

و بذلك يظهر صحة ما قلناه من ان المتبع ليس هو الظهور الافرادي بل الظهور التصديقي .

اذا وقفت على ما ذكرناه : يجب إمعان النظر في قوله سبحانه :

﴿ لِمٰا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ .

فإن للمفسرين فيه آراء و الصحيح : انها كناية عن كونه سبحانه متولياً لخلقه لأغيره، فان أكثر الاعمال التي يقوم بها ذواليدين فانما يباشرها بيديه، فغلب العمل باليدين على سائر الاعمال التى تباشر بغيرهما، حتى قيل في عمل القلب « هو مما عملت يداك » ولو سب انسان انسانا آخر و جزى بعمله، يقال له : « هذا ما قدمت يداك » و لأجل ذلك لافرق بين قولك « هذا مما عملته » و « هذا مما عملته يداك » و منه قوله سبحانه :

﴿ أَوَلَمْ يَرَوا أَنّٰا خَلَقْنٰا لَهُمْ مِمّٰا عَمِلَتْ أَيْدِينٰا أَنْعٰاماً فَهُمْ لَهٰا

---

١ ـ سورة ص : ١٧ .

مٰالِكُونَ ﴾ [١] .

و الكل ظاهر في كونه سبحانه هو المتولي للخلقة، و المبدع لاغيره .

اذا عرفت ذلك، يتبين مرمى الآية و هو انه سبحانه بصدد التنديد بالشيطان قائلا : بأنك لماذا تركت السجود لآدم مع اني توليت خلقه و أيجاده، و انا أعلم بحاله، و المصالح التي دعت الى أمرك و أمر الملائكة بالسجود له، فهل أستكبرت عليَّ، ام كنت من العالين ؟ .

والوجه في تخصيص خلق آدم بنفسه مع انه سبحانه هو المبدع و المتولي لخلق ساير الأناس، بيان كرامته و فضيلته، و شنيع فعل ابليس .

و مثل ما تقدم، الكلام في قوله سبحانه :

﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ يُبٰايِعُونَكَ اِنَّمٰا يُبٰايِعُوْنَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ ﴾ [٢] .

فهل عند ما نزلت الايٓه فهم منها السلف الصالح ماينسبه اليهم ابن تيميّة من ان المراد هو المعنى اللغوي لكن ليست يده كيد المخلوقات و هى فوق ايدي الصحابة، او انهم فهموا ان المراد سلطان اللّه و قدرته، بدليل ما في ذلك الاية من تهديد لمن ينكث بأن مغبة النكث تعود عليه .

و نحو ذلك قوله سبحانه :

﴿ وَ قٰالَتِ الْيَهودُ يَدُاللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيْهِمْ وَ لُعِنُوا بِمٰا قٰالُوا بَلْ يَدٰاهُ مَبْسُوطَتٰانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشٰاءُ ﴾ [٣] .

فان المراد من اثبات بسط اليد لله سبحانه ليس هو البسط الحسي،

---

١ ـ سورة يس : ٧١ .

٢ ـ سورة فتح : ١٠ .

٣ ـ سورة المائدة : ٦٤ .

بل المراد بيان سعة جوده و نفي العجز و البخل عن ساحته تعالى :

فهل ترى فرقابين الغل و البسط في هذه الاية و في قوله سبحانه :

﴿ وَلاٰ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلىٰ عُنُقِكَ وَلاٰ تَبْسُطْهٰا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلوماً مَحْسُوراً ﴾ [1].

فلا شك ان المراد منها في الايه الثانية التقتير والبخل، والبذل والجود .

الى هنا ظهر ان ماتمسكت به الحنابلة و بعض الاشاعرة في مجال اثبات الصفات الخبريّة للّه سبحانه، يبتني على التمسك بالظهورات الحرفية، و المعاني الافرادية، غافلين عن أن المتبع في المحاورات هو الظهور التصديقي برعاية القرائن المتصلة بالكلام او المنفصلة عنه، ولو مشوا على تلك الضابطة لوقفوا على تنزيهه سبحانه عن إثبات هذه الأعضاء و المعاني له .

---

١ ـ سورة الاسراء : ٢٩ .

الفصل السادس

الصفات السلبيّة

الصفة السلبية ماتفيد معنى سلبيا، لكن الله تعالى لايجوز سلب كمال من الكمالات عنه لكونه مبدأ كل كمال، فصفاته السلبية مادل على سلب النقص والحاجة، كمن ليس بجاهل، و ليس بعاجز، ولمّا كان معنى النقص و الحاجة في معنى سلب الكمال كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص، راجعة الى سلب واحد و هو سلب النقص و الاحتياج ولقد أجاد الحكيم السبزوارى في المقام حيث قال :

وَ وَصْفُهُ السَّلْبِيُّ سَلْبُ السَّلْبِ جا فِي سَلْبِ الأحْتِياج كُلّاً أدْرِجا

وقد ظهرت في مجال صفاته السلبية عقائد و آراء سخيفة كالحلول والجهة و الرؤية و غير ذلك، فدعى ذلك المتكلمين ان يبحثوا عن هذه الصفات السلبية في مسفوراتهم الكلامية، و الأصل الكافل لأبطال جميع تلك المذاهب و الآراء وجوب الوجود بالذات، فان الجميع مستلزم للتركيب و الجسمية و هماآيتا الفقر و الحاجة المنافية لوجوب الوجود بالذات، قال المحقق الطوسي :

« و وجوب الوجود يدل على سرمديّته ونفي الزائد و الشريك، و المثل و التركيب بمعانيه، و الضد، و التحيز و الحلول، و الاتحاد و الجهة و حلول الحوادث فيه و الحاجة، و الألم مطلقا و اللّذة المزاجية، و المعاني و الاحوال

و الصفات الزائدة عيناً، و الرؤية » [١] .

وقـد تقدم الكلام حـول بعض هـذه الصفـات، كنفـي الشريك و التركيب و الصفات الزائدة على الذات في مباحث التوحيد، فليراجع، و بما ان مرجع ما عداها من الصفات المذكورة هي الجسمية فلنبدأ عنها و نقول :

١ـ ليس بجسم :

عرف الجسم بتعاريف مختلفة لايتسع المجال لذكرها، و على كـل تـقدير فالجسم هو ما يشتمل على الابعاد الثلاثة من الطول و العرض و العمق، و هـو ملازم للتركيب، و المركب محتاج الى اجزائه و المحتاج ممكن الوجود لا واجبه .

٢ـ ليس في جهة و لامحل :

وقد تبين استغناؤه عنهما مما ذكرنا من الدليل على نفي الجسمية، فان الواقع في جهة او محل لايكون الّا جسما او جسمانيا .

٣ـ ليس حالاً في شيء :

ان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية، و هذا المعنى لايصح في حقه سبحانه لاستلزامه الحاجة و قيامه في الغير .

٤ـ ليس متحداً مع غيره :

حقيقة الاتحاد عبارة عن صيرورة الشيئين المتغايرين شيئا واحدا، و هـو

---

١ ـ كشف المراد : المقصد الثالث ، الفصل الثاني ، المسألة ٧ ـ ٢٠ .

مستحيل في ذاته، فضلا عن استحالته في حقّه تعالى، فان ذلك الغير بحكم انحصار واجب الوجود في واحد، ممكن، فبعد الأتحاد امّا ان يكونا موجودين فلا اتحـاد، او يكون واحد منهما موجودا و الآخـر معدوما، و المعـدوم امـا هــو المـمكن، فيلزم الخلف و عدم الاتحاد، او الواجب فيلزم انعدام الواجب و هو محال .

٥ ـ ليس محلا للحوادث :

و الدليل على ذلك انه لو قام بذاته شيء من الحوادث للزم تغيّره، و اللازم باطل، فالملزوم مثله، بيان الملازمة : ان التغير عبارة عن الانتقال من حـالة الى اخرى، فعلى تقدير حدوث ذلك الأمر القائم بذاته، يحصل في ذاته شيء لم يكن من قبل، فيحصل الانتقال من حالة الى اخرى .

و امّا بطلان اللازم، فلان التغيّر نتيجة وجود استعداد في المادة التي تخرج تحت شرائط خاصة من القوة الى الفعل، فـلو صـحّ عـلى الواجب كـونه محـلاً للحوادث، لصح ان يحمل وجوده استعداداً للخروج من القوة الى الفعلية، و هذا من شؤون الأمور الماديّة، و هو سبحانه أجلّ من ان يكون مادة او مادياً .

٦ ـ لايقوم اللَّذه و الألم بذاته :

قد يطلق الألم و اللّذة و يراد منها الألم و اللَّذة المزاجيان، و الاتصاف بهما يستلزم الجسميّة و المادة و هو تعالى منزّه عنهما كما تقدم .

وقد يطلقان و يراد منهما العقليان، اعني ادراك القوة العقلية مـا يـلائمها او ينافيها، و بما انـه لامنافي فـي عالم الوجود لذاته تعالى لأن المـوجـودات أفاعيله و مخلوقاته، و بين الفعـل و فاعله كمـال الملائمة الوجودية، فـلايتصـور ألمٌ عقلي له سبحانه .

و امّا اللَّذه العقلية فأثبتها لله تعالى بعضهم قائلين بأن واجب الوجود في

غاية الجمال و الكمال و البهاء فاذا عقل ذاته فقد عقل أتمَّ الموجودات و اكملها، فيكون اعظم مدرِك لأجلّ مدرَك بأتم ادراك .

و لكن منع بعضهم عن توصيفه سبحانه باللَّذة العقلية ايضاً. و ممَّن جوز الاتصاف باللذة العقلية من متكلمي الأماميّة، مؤلف الياقوت حيث قال :

« **المؤثّر مبتهج بالذات لأن علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلك، فكيف لا و الواحد منّا يلتذُّ بكماله النقصاني** » [١] .

و هو ظاهر كلام المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد، حيث نفى الألم مطلقا و قيد اللَّذة المنفية بالمزاجيّة [٢] . و من المانعين له المحقق البحراني حيث قال :

«اتفق المسلمون على عدم اطلاق هذين اللفظين عليه تعالى ... و امّا الفلاسفة فإنهم... لمّا فسروا اللَّذة بانها ادراك الملائم اطلقوا عليه لفظ اللَّذة و عنوا بها علمه بكمال ذاته، فلا نزاع معهم اذن في المعنى، اذ لكل أحد ان يفسّر لفظه بما شاء، لكنا ننازع في اطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الاذن الشرعي » [٣] .

٧ـ انه تعالى ليس بمرئي :

اتفقت العدلية على انه تعالى لايُرى بالابصار لا في الدنيا ولا في الأخرة، و امّا غيرهم فالكراميّة و المجسِّمة الذين يصفون الله سبحانه بالجسم و يثبتون له الجهة، جوَّزوا رؤيته بلا اشكال في الدارين، و أهل الحديث و الأشاعرة ـ مع تحاشيهم عن اثبات الجسمية و الجهة له سبحانه ـ قالوا برؤيته يوم القيامة و ان

---

١ ـ انوار الملكوت : ١٠٢ .

٢ ـ كشف المراد : المقصد ٣، الفصل ٢ ، المسأله ١٨ .

٣ ـ قواعد المرام، ميثم بن علي بن ميثم البحراني (م ٦٩٩ هـ)، ط مكتبة المرعشي النجفي بقم : القاعدة ٤ ، الركن ٢ ، البحث ٨ .

المؤمنين يرونه كما يرى القمر ليلة البدر، و تحقيق الكلام في هذا المجال رهن دراسة تحليلية حول أُمور ثلاث:

الف ـ تحديد محل النزاع.

ب ـ ادلة امتناع الرؤية.

ج ـ ادلة القائلين بالجواز.

فنقول:

ما هو موضوع النزاع؟:

الرؤية التي تكون في محل الأستحالة و المنع عند العدلية هي الرؤية البصرية بمعناها الحقيقي، لأ ما يعبر عنه بالرؤية القلبية كما ورد في روايات أهل البيت عليهم السلام و الشهود العلمي التام في مصطلح العرفاء، و هذا المعنى من الرؤية هو الذي ادعاه المتقدمون من أهل الحديث و الاشاعرة، قال الشيخ الاشعري في الأبانة:

« و ندين بان الله تعالى يرى في الأخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » [١].

و قال في اللمع:

« ان قال قائل: لم قلتم ان رؤية الله بالأبصار جائزة من باب القياس، قيل له: قلنا ذلك لان مالايجوز ان يوصف به الله تعالى و يستحيل عليه، لأيلزم في القول بجواز الرؤية » [٢].

---

١ ـ الابانة: ٢١.

٢ ـ اللمع: ٦١ بتلخيص.

لكن المتأخرين منهم لما رأوا ان القول بجواز الرؤية بالابصار تستحيل في حقّه تعالى، حاولوا تصحيح مقولتهم بوجوه مختلفة و اليك بعض تلك الوجوه :

١ ـ منها ما ذكره الرازي في المحصَّل، بقوله :

« و قبل الشروع في الدلالة لابدّ من تلخيص محل النزاع، فان لقائل ان يقول: ان أردت بالرؤية الكشف التام، فذلك مما لانزاع في ثبوته، و ان أردت بها الحالة التي نجدها من انفسنا عند إبصارنا الاجسام فذلك مما لانزاع في انتفائه ـ الى ان قال: ـ و الجواب انا اذا علمنا الشيء حال مالم نره، ثم رأيناه، فانا ندرك تفرقة بين الحالين، و تلك التفرقة لاتعود الى ارتسام الشبح في العين ولا الى خروج الشعاع منها، بل هي عائدة الى حالة أُخرى مسمّاة بالرؤية، فندّعي ان تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز » [1] .

و حاصله ـ كما لخصه المحقق الطوسي ـ : ان الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح في العين او خروج الشعاع منها، المغايرة للحالة الحاصلة عند العلم، يمكن ان يحصل مع عدم الأرتسام و خروج الشعاع .

يلاحظ عليه : إن الحالة المذكورة امّا تكون رؤية بصرية بالحقيقة، فذلك محال في حقّه تعالى كما اعترف به الرازي ايضا، و امّا لاتكون كذلك و انما هي مشتركة مع الرؤية البصرية في النتيجة اعني المشاهدة، فهي راجعة الى الكشف التام و الرؤية القلبية ولا نزاع فيها، قال المحقق الطوسي :

« و يحتاج في اثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام الى دليل » [2] .

---

١ ـ تلخيص المحصل، نصيرالدين الطوسي (م ٦٧٢ هـ)، ط دار الاضواء، بيروت : ٣١٦.

٢ ـ نفس المصدر : ٣٢٨ .

٢ ـ و منها ما ذكره الفاضل القوشجي و حاصله :

« ان محل النزاع هو الرؤية البصرية التي لاتتعلق في الدنيا إلاّ بما هو في جهة و مكان، و محل النزاع ان مثل هذه الحالة الادراكية يصح ان تقع بدون المقابلة، و تتعلق بذات الله منزهة عن الجهة و المكان اولا ؟ » [١] .

اقول : ان تمنّي الرؤية و الابصار بغير المقابلة و الجهة مع تحققها بالعيون و الابصار، اشبه بتمنّي وجود الشيء مع التأكيد على عدمه، و هذا نظير ان يقال هل يمكن ان يتحقق حقيقة المربع بدون الأضلاع ؟ ! .

٣ ـ و منها ما ذكره الفضل بن روزبهان بقوله :

« اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين، فعند التغميض نعلم الشمس علما جليّاً، و هذه الحالة مغايرة للحالة الأُولى التي هي الرؤية بالضرورة ... و يجوز عقلا ان يكون تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط و محلّ، و ان كان يستحيل ان يدرك الانسان بلامقابلة و باقي الشروط عادة، فالتجويز عقلي و الاستحالة عادية » [٢] .

يلاحظ عليه : ان تلك الحالة الحاصلة عند التغميض انما هي صورة المرئي و محلّها الحس المشترك او الخيال لا الباصرة، و هي موقوفة على سبق الرؤية، فان كانت رؤية الله سبحانه ممتنعة، فقد امتنعت هذه الحالة، و الّا فلاحاجة الى تكلّف اثبات هذه الحالة و جعلها محل النزاع، هذا اذا كان مراده حصول تلك الحالة حقيقة، و امّا ان كان مراده ما يشبه تلك الحالة لأنفسها فهو خارج عن محل النزاع لأنه راجع الى الرؤية القلبيّة ولاتكون ممتنعا لاعقلا ولا عادة .

---

١ ـ شرح التجريد : ٣٢٨ .

٢ ـ دلائل الصدق : ١ / ١٨٣ ـ ١٨٤ .

هذه بعض ما ذكروه من المحاولات لتصحيح مقالتهم في الرؤية، و هي لاتخلو من بطلانه رأسا، او خروجه عما كان محل النزاع في الصدر الاول بين الاشاعرة و العدلية .

ادلة امتناع رؤيته تعالى :

يدل على امتناع الرؤية وجوه :

١ ـ ان الرؤية انما تصح لمن كان مقابلا ـ كالجسم ـ او في حكم المقابل ـ كالعرض في المحل، و الصورة في المرآة ـ و المقابلة و ما في حكمها انما تحقق في الاشياء ذوات الجهة، و الله منزه عنها فلايكون مرئيا، و اليه اشار مؤلف الياقوت بقوله :

« ولا يصح رؤيته ، لاستحالة الجهة عليه » [1] .

٢ ـ ان الرؤية لاتحقق الّا بانعكاس الاشعَّة من المرئي الى أجهزة العين، و هو يستلزم ان يكون سبحانه جسماً ذا ابعاد .

٣ ـ ان الرؤية باجهزة العين نوع اشارة اليه بالحدقة، و هي اشارة حسية لاتتحقق الّا بمشار اليه حسي واقع في جهة، والله تعالى منزّه عن الجسمانيّة والجهة .

٤ ـ ان الرؤية اما ان تقع على الذات كلّها او على بعضها، فعلى الأول يلزم ان يكون المرئي محدوداً متناهيا، و على الثاني يلزم ان يكون مركبا ذا اجزاء و أبعاض و الجميع مستحيل في حقّه تعالى .

ادلة القائلين بالجواز :

ان للقائلين بجواز رؤيته تعالى ادلة عقلية و نقلية، فمن ادلتهم العقلية ما

---

١ ـ انوار الملكوت : ٨٢ .

ذكره الأشعري بقوله :

« ليس في جواز الرؤية اثبات حدث، لان المرئي لم يكن مرئياً لأنه محدث، ولو كان مرئياً لذلك للزمه ان يرى كل محدث و ذلك باطل عنده » [١] .

يلاحظ عليه : ان الحدوث ليس شرطا كافيا في الرؤية حتى تلزم رؤية كل محدث، بل هو شرط لازم يتوقف على انضمام سائر الشروط التي اشرنا اليها و بماان بعضها غير متوفر في الموجودات المجردة المحدثة، لاتقع عليها الرؤية .

و هناك دليل عقلي استدل به مشايخ الأشاعرة في العصور المتأخرة، و حاصله ان ملاك الرؤية و المصحح لها امر مشترك بين الواجب و الممكن و هو الوجود، قالوا :

« ان الرؤية مشتركة بين الجوهر و العرض، و لأبد للرؤية المشتركة من علة واحدة، و هي اما الوجود او الحدوث، و الحدوث لايصلح للعليّة لأنه امر عدمي، فتعين الوجود، فينتج ان صحة الرؤية مشتركة بين الواجب و الممكن » [٢] .

و هذا الدليل مع انه لم يتم عند المفكرين من الاشاعرة، ظاهر الضعف، اذ لقائل ان يقول : ان الجهة المشتركة للرؤية في الجوهر والعرض ليست هي الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقيد بعدّة قيود، و هي كونه ممكنا، مادياً، يقع في إطار شرائط خاصة، يستحيل في حقّه تعالى، ولو كان الوجود هو الملاك التام لصحّة الرؤية للزم صحة رؤية الافكار و العقائد، و الروحيات و النفسانيات كالقدرة و الارادة و غير ذلك من الأمور الروحية الوجودية الّتي لاتقع في مجال الرؤية .

---

١ ـ اللمع : ٦١ .

٢ ـ شرح المواقف : ٨ / ١١٥ ؛ شرح التجريد للقوشجي : ٣٢٩ ـ ٣٣٠ ؛ تلخيص المحصل : ٣١٧ ؛ كشف المراد : ٢٣١ ؛ قواعد المرام ؛ ٧٨ .

استدلال المجوزين بالكتاب العزيز :

استدل القائلون بالجواز بآيات من الكتاب العزيز :

١ ـ قوله تعالى :

﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [١].

وقد بين القوشجي وجه الاستدلال بالآية بقوله :

« ان النظر في اللّغة جاء بمعنى الانتظار و يستعمل بغير صلة و جاء بمعنى التفكر و يستعمل بـ(في) و جاء بمعنى الرأفة و يستعمل بـ(اللام) و جاء بمعنى الرؤية و يستعمل بـ(الى) و النظر في الآية موصول بـ(الى) فوجب حمله على الرؤية » [٢].

يلاحظ عليه : ان النظر المتعدي بـ« الى » كما يجيء بمعنى الرؤية، كذلك يجيء كناية عن التوقع و الانتظار كما قال الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر ... الى الرحمان يأتي بالفلاح

و كقول آخر :

اني اليك لما وعدت لناظر ... نظر الفقير الى الغني الموسر

وقد شاع في المحاورات : **« فلان ينظر الى يد فلان »** يراد انه رجل معدم محتاج يتوقع عطاء الآخر .

و التأمل في الأيتين بمقارنتها بالآيتين الواقعتين في تلوهما يهدينا الى ان المراد من النظر في الأية، هو التوقع و الانتظار، لا الرؤية، و اليك تنظيم الآيات حسب المقابلة :

---

١ ـ سورة القيامة : ٢٢ ـ ٢٣ .

٢ ـ شرح التجريد : ٣٣١ .

١ ـ ﴿ وُجوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ ﴾ .

و يقابلها قوله تعالى .

٢ ـ ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ ﴾ .

٣ ـ ﴿ اِلىٰ رَبِّها ناظِرَةٌ ﴾ .

و يقابلها قوله تعالى .

٤ ـ ﴿ تَظُنُّ اَنْ يُفْعَل بِها فاقِرَةٌ ﴾ .

فالفقرتان الأوليتان تصفان الناس يوم القيامة و انهم على طائفتين: طائفة مطيعة و هم ذات وجوه ناضرة، و طائفة عاصية و هم ذات وجوه باسرة، ثم ذكر لكل منهما وصفا آخر، فللاولى انهم ناظرة الى ربها، و للثانية انهم يظنون ان يفعل بهم فاقرة اي يتوقعون ان ينزل عليهم عذاب يكسر فقارهم و يقصم ظهورهم .

فالمقابلة بين الفقرة الثالثة و الرابعة تشهد على المراد من الفقرة الثالثة الّتي مضادَّة للرابعة، و بما ان الفقرة الرابعة ظاهرة في ان المراد توقُّع العصاة العذاب الفاقر، يكون المراد من الفقرة الثالثة توقع الرحمة و الكرم من الله تعالى لا رؤيته تعالى .

ثم ان الرازى ناقش في تفسير النظر في الآية بالانتظار، بان الانتظار سبب الغم و الآية مسوقة لبيان النعم، و اجاب عنه المحقق الطوسى، بان الظاهر من الآيات، ان الحالة التى عبر عنها تعالى بقوله ﴿ وجوه يومئذ ناضرة، الى ربها ناظرة ﴾ متقدمة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة و اهل النار في النار، و ذلك لان في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة، و عليه فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح يقتضي نضارة الوجه و ليس سببا للغم، كما ان انتظار

العقاب بعد الإنذار بوروده غم عظيم يقتضي بسارة الوجه [١].

٢ ـ قوله تعالى: حكاية عن موسى عليه السلام:

﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ [٢].

وجه الاستدلال ان الرؤية لولم تكن جائزة لكان سؤال موسى جهلا او عبثا [٣].

و الجواب عنه ان التدبر في مجموع ما ورد من الآيات في القصة يدلنا على ان موسى عليه السلام ما كان طلب الرؤية الّا لتبكيت قومه عند ما طلبوا منه ان يسأله الرؤية لنفسه، حتى تحل رؤيته لله مكان رؤيتهم، و ذلك بعد ما سألوه ان يريهم الله جهرة لكي يؤمنوا بان الله كلّمه، فأخذتهم الصاعقة، فطلب الكليم منه سبحانه ان يحييهم الله تعالى، حتى يدفع اعتراض قومه عن نفسه اذا رجع اليهم، فلربما قالوا انك لم تكن صادقا في قولك ان الله يكلمك، ذهبت بهم فقتلتهم، فعند ذلك أحياهم الله و بعثهم معه، و إليك الأيات الواردة في القصة:

الف ـ ﴿ وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُون ﴾ [٤].

ب ـ ﴿ يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ﴾ [٥].

ج ـ ﴿ وَ اخْتَارَ مُوسىٰ قَوْمَه سَبْعِيْنَ رَجُلاً لِمِيْقَاتِنَا فَلَمَّا

---

١ ـ تلخيص المحصل: ٣٢٠ ـ ٣٢١.

٢ ـ سورة الاعراف: ١٤٣.

٣ ـ تلخيص المحصل: ٣٢٠؛ شرح التجريد للقوشجي: ٣٢٠.

٤ ـ سورة البقرة: ٥٥.

٥ ـ سورة النساء: ١٥٣.

أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْشِئْتَ اَهْلَكْتَهُمْ مِّنْ قَبْلُ وَ اِيَّایَ اَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَآءُ مِنَّا ﴾ [١].

د ـ ﴿ و لَمَّا جَآءَ مُوْسیٰ لِمِيْقَاتِنَا وَ كَلَّمَه رَبُّه قَالَ رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ ﴾ [٢].

فالآيتان الاوّلى و الثانية تدلان على ان اهل الكتاب طلبوا من موسى أن يسأل من الله تعالى ان يريهم ذاته، فاستحقوا بسؤالهم هذا العذاب و الدمار فأخذتهم الصاعقة، و الآية الثالثة تدل على ان الذين اختارهم موسى لميقات ربه أخذتهم الرجفة، ولم تأخذهم الّا بما فعلوه من السفاهة، و الظاهران المراد منها هو سؤال الرؤية المذكور في الآيتين المتقدمتين، و المقصود من الرجفة، هي رجفة الصاعقة، كما عبّر عن هلاكة قوم صالح تارة بالرجفة [٣] و اُخرى بالصاعقة [٤].

و بما انه لم يكن لموسى مع قومه الّا ميقات واحد، كان الميقات الوارد في الآية الثالثة نفس الميقات الوارد في الآية الرابعة، ففي هذا الميقات وقع السؤالان، غير أن سؤال الرؤية عن جانب القوم كان قبل سؤال موسى الرؤية لنفسه، و القوم سألوا الرؤية حقيقة و موسى سألها تبكيتا لقومه و إسكاتا لهم، يدل على ذلك انه لم يوجه الى الكليم من جانبه سبحانه أيّ لوم و عتاب او مؤاخذة و عذاب بل اكتفى تعالى بقوله : « لن تراني » .

٣ ـ قوله تعالى ـ فيما اجاب موسى عند سؤال الرؤية لنفسه ـ :

﴿وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَه

---

١ ـ سورة الاعراف : ١٥٥ .

٢ ـ سورة الاعراف : ١٤٣ .

٣ ـ سورة الاعراف : ٧٨ .

٤ ـ سورة حم السجدة : ١٧ .

فَسَوْفَ تَرانِيْ ﴾[1].

وجه الاستدلال :

« انه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل و هو ممكن والمعلّق على الممكن ، ممكن فالرؤية ممكنة »[2].

يلاحظ عليه : ان المعلَّق عليه ليس هو امكان الاستقرار، بل وجوده و تحققه بعد تجلّيه تعالى على الجبل، و المفروض انه لم يستقر بعد التجلّي، كما قال تعالى :

﴿ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّه لِلْجَبَلِ جَعَلَه دَكّاً وَّ خَرَّ مُوْسىٰ صَعِقًا ﴾[3].

اضف الى ذلك ان المذكور في الآية هو استقرار الجبل في حال النظر اليه بعد تجلّيه تعالى عليه، و من المعلوم استحالة استقراره في تلك الحالة، و اليه اشار المحقق الطوسي بقوله :

« و تعليق الرؤية باستقرار المتحرك لايدل على الامكان »[4].

الرؤية في روايات اهل البيت عليهم‌السلام :

ان المراجع الى خطب الامام على عليه‌السلام في التوحيد و ما اثر عن ائمة العترة الطاهرة يقف على ان مذهبهم في ذلك امتناع الرؤية، فعلى من أراد الوقوف على كلمات الامام علي عليه‌السلام ان يراجع نهج البلاغة، و على كلمات سائر ائمة اهل البيت عليهم‌السلام ان يراجع الكافي لثقة الاسلام الكليني و التوحيد

---

١ ـ سورة الاعراف : ١٤٣ .

٢ ـ تلخيص المحصل : ٣١٩؛ شرح التجريد للقوشجي : ٣٢٩ .

٣ ـ سورة الاعراف : ١٤٣ .

٤ ـ كشف المراد : ٢٣١ طبع المصطفوي ؛ تلخيص المحصل : ٣١٩ .

للشيخ الصدوق [١] .

ثم انهم عليهم السلام رغم تأكيدهم على ابطال الرؤية الحسية البصرية صرَّحوا على امكان الرؤية القلبيّه، فهذا هو الامام علي عليه السلام حينما سأله ذعلب اليماني هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين ؟ فقال عليه السلام :

« أفأعبد مالا أرى ؟، فقال : و كيف تراه ؟ فقال : لا تدركه العيون بمشاهدة العيان و لكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان » [٢] .

و هكذا أجاب عليه السلام سؤال حبر من اليهود حينما سأله بنفس ذلك السؤال [٣] .

و روى الصدوق بسنده عن عبدالله بن سنان عن ابيه، قال :

« حضرت ابا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج، فقال له : يا اباجعفر اي شيء تعبد ؟ قال : الله، قال : رأيته ؟ قال : لم تراه العيون بمشاهدة العيان و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان » [٤] .

الى غير ذلك من الروايات، و امّا البحث عن حقيقة تلك الرؤية القلبية التي هي غير الرؤية البصريّة الحسية، فليطلب من مظانه .

---

١ ـ الكافي : ج ١، باب ابطال الرؤية . التوحيد ، الباب الثامن ، و ليراجع ايضاً بحار الانوار : ج ٤، باب نفي الرؤية و تأويل الآيات فيها .

٢ ـ نهج البلاغة : الخطبة ١٧٩ .

٣ ـ لاحظ التوحيد للصدوق : الباب ٨، الحديث ٦ .

٤ ـ المصدر السابق : الحديث ٥ .

الباب الثالث

في

مباحث العدل

▣ و فيه ستة فصول :

الفصل الاوّل

التحسين و التقبيح العقليان

ان من معاني الحكمة، هو التنزّه عن فعل ما لاينبغي، فالحكيم هـو الذي لايفعل القبيح، و التصديق بثبوت هذه الصفة للباري تـعالى مـبنيّ عـلى القـول بالتحسين و التقبيح العقليين، فانّ مفاد تلك المسألة ان هناك افعالاً يدرك العقل كونها حسنة او قبيحة، و يدرك ان الغنيّ بالذّات منزّه عن الاتصاف بالقبيح و فعل ما لاينبغي، و من هنا يلزمنا البحث عن تلك المسألة على ضوء العقل و الكتاب العزيز فنقول :

ذهبت العدلية الى ان هناك افعالا يدرك العقل من صميم ذاتـه مـن دون استعـانـة مـن الشـرع انّهـا حسنـة و افعـالا اُخـرى يدرك انهـا قبيحـة كذلك، و قالت الاشاعرة : لاحكم للعقل في حسن الاشياء و قبحها، فـلاحسن الّا مـا حسّنه الشارع و لاقبيح الّا ما قبّحه، و النزاع بين الفريقين دائـر بـين الايجـاب الجزئي و السلب الكلي، فالعدلية يقولون بالاول و الاشاعرة بالثاني .

اطلاقات الحسن و القبح و ملاكاتهما :

لاشك ان للحسن و القبح معنى واحدا، و انما الكلام في ملاك كون الشيء حسنا او قبيحا، و هو يختلف باختلاف الموارد، فقد ذكر للحسن و القبيح ملاكات نوردها فيما يلي :

١ ـ ملائمة الطبع و منافرته: فالمشهد الجميل ـ بماانـه يلائم الطبع ـ حسن، كما ان المشهد المخوف ـ بما انه منافر للطبع ـ يعد قبيحاً و مثله الطعام اللّذيذ و الصوت الناعم، فانهما حسنان كما ان الدواء المرّ و نهيق الحمار قبيحان .

٢ ـ موافقة الغرض و المصلحة و مخالفتهما : و الغرض و المصلحة امّـا شخصيان و اما نوعيان ، فقتل عدوّ الانسان يعدّ حسنا عنده لانه موافق لغرضه، و لكنه قبيح لاصدقاء المقتول و أهله، لمخالفته لأغراضهم و مصالحهم الشخصية، هذا في المجال الشخصى، و امّا في المجال النوعى، فان العدل بما انه حافظ لنظام المجتمع و مصالح النوع فهو حسن و بما ان الظلم هادم للنظام و مخالف لمصلحة النوع فهو قبيح .

٣ ـ كـون الشيء كمالا للنفـس او نقصاناً لها : كـالعلـم و الجهـل، فالاوّل زين لها و الثاني شيـن، و مثلهما الشجاعة و الجبـن، و الفصاحة و الفهامة و غيرها من كمالات النفس و نقصاناتها .

٤ ـ ما يوجب مدح الفاعل و ذمّه عند العقل : و ذلك بملاحظة الفعل من حيث انه مناسب لكمـال وجـودي للموجود العاقل المختار او نقصـان لـه، من دون ان يلاحظ كونه مشتملا على نفع شخصي او نوعي، فيستقل العقل بحسنه و وجوب فعله، او قبحه و وجوب تركه و هذا كما اذا لاحظ العقل جزاء الاحسان بالاحسان، فيحكم بحسنه و جزاء الاحسان بالإساءة فيحكم بقبحه، فالعقل في حكمه هذا لا يلاحظ سـوى ان بعـض الافعال كمـال للمـوجـود الحـيّ المختار و بعضها الاخر نقص له فيحكم بحسن الاول و قبح الثاني .

تعيين محل النزاع :

اذا تعرفت على ملاكات الحسن و القبح يجب ان تعرف محل النزاع مـنها فنقول :

لانزاع في الحسن و القبح بالملاك الاول و الثالث، و هو واضح و كذلك في الحسن و القبيح بملاك الغرض و المصلحة الشخصيين، و امّا الغرض و المصلحة النوعيان فان كثيرا من الباحثين عن التحسين و التقبيح العقليين يعلّلون حسن العدل و الاحسان، و قبح الظلم و العدوان، باشتمال الاول على مصلحة عامة و الثاني على مفسدة كذلك.

و الحق ان هذا المعنى ايضاً ليس محل النزاع بين الاشاعرة و العدلية، بل محل النزاع هو الملاك الرابع، اعني كون الفعل بحيث اذا صدر من فاعل، يرى العقل استحقاق فاعله للمدح او الذم من غير ملاحظة امر آخر وراء عنوان الفعل، و ذلك كجزاء الاحسان بالاحسان او بالأساءة و كالوفاء بالوعد و الخلف له و كفعل العدل و الظلم و ... و يتضح ذلك بملاحظه ان هذا البحث لايختص بأفعال الانسان، بل الغرض من طرحها في الكلام ـ كما نبّه عليه المحقق اللاهيجي ـ هو التعرف على أفعاله سبحانه و ان العقل هل يستطيع ان يستكشف وصف افعاله اولا ؟ و ان ما هو حسن عند العقل او قبيح عنده هل هو كذلك عند الله تعالى ؟ و لا يمكن ذلك الاستكشاف الّا بكون المدار في التحسين و التقبيح هو ما ذكرناه من الملاك .

بديهيات العقل العملي :

ان الحكماء قسموا العقل الى عقل نظري و عملي، فقد قال المعلم الثاني :

« ان النظرية هي التي بها يجوز الانسان علم ماليس من شأنه ان يعمله انسان و العملية هي التي يعرف بها مامن شأنه ان يعمله الانسان بارادته » .

و اوضحه الحكيم السبزواري بقوله :

« ان العقل النظري و العقل العملي من شأنهما التعقل،

لكن النظري شأنه العلوم الصرفة غير المتعلقة بالعمل مثل: الله موجود واحد و إنّ صفاته عين ذاته، و نحو ذالك، و العملي شأنه العلوم المتعلقة بالعمل مثل : التوكل حسن و الرضا و التسليم و الصبر محمودة، و هذا العقل هو المستعمل في علم الاخلاق، فليس العقلان كقوّتين متباينتين او كضميمتين بل هما كجهتين لشيء واحد و هو النفس الناطقة » [١] .

ثم كما ان في الحكمة النظرية قضايا نظرية تنتهي الى قضايا بديهية، ولولا ذلك لعقمت القياسات، فهكذا في الحكمة العملية .

فكما ان العقل يدرك القضايا البديهية في الحكمة النظرية من صميم ذاتها، فهكذا يدرك بديهيات القضايا في الحكمة العملية من صميم ذاتها بلاحاجة الى تصور شيء آخر .

فمن القضايا البديهية في العقل العملي مسألة التحسين و التقبيح العقليين الثابتين لجملة من القضايا بوضوح مثل قولنا « **العدل حسن** » و «**الظلم قبيح**» و « **جزاء الاحسان بالأحسان حسن** » و « **جزاؤه بالاساءة قبيح** » و « **الوفاء بالوعد حسن** » و « **التخلف عنه قبيح** » .

فهذه القضايا، قضايا اولية في الحكمة العملية و العقل العملي يدرك من صميم ذاته و من ملاحظة القضايا بنفسها، و في ضوء التصديق بها يسهل عليه التصديق بما يبنى عليها فى مجال العقل العملي من الاحكام غير البديهية، سواء كانت مربوطة بالاخلاق، او تدبير المنزل، او سياسة المدن التي يبحث عنها في الحكمة العملية .

---

١ ـ تعليقات الحكيم السبزواري على شرح المنظومة، الطبيعيات، الفريدة السادسة، غرر في العقل النظري و العقل و العملي و لزيادة الايضاح راجع الفصل (٦) من رسالة الحسن والقبح العقليين (فارسي) بقلم المؤلف و هي تقرير لأبحاث شيخنا الاستاذ السبحاني ـ دام ظله ـ.

و لنمثل لذلك: ان العالم الاخلاقي يحكم بلزوم تكريم الوالدين و المعلمين و اولي النعمة، و ذلك لان التكريم من شؤون جزاء الاحسان بالاحسان، و هو حسن بالذات، و الأهانة لهم من شؤون جزاء الاحسان بالاساءة، و هو قبيح بالذات .

و الباحث عن احكام تدبير المنزل يحكم بلزوم القيام بوظائف الزوجية من الطرفين و قبح التخلف عنها، و ذلك لان القيام بها قيام بالعمل بالميثاق و التخلف عنها، تخلف عنه، و الاول حسن بالذات و الثاني قبيح كذلك .

و العالم الاجتماعي الذي يبحث عن حقوق الحاكم و الحكومة على المجتمع يحكم بانه يجب ان تكون الضرائب معادلة لدخل الافراد، و ذلك لان الخروج عن تلك الضابطة ظلم على الرعية و هو قبيح بالذات .

دلائل المثبتين و النافين :

الف ـ دلايل المثبتين: استدل القائلون بالتحسين و التقبيح العقليين بوجوه عديدة نكتفي بذكر وجهين منها :

الدليل الاوّل: هو ما اشار اليه المحقق الطوسي بقوله :

« ولا نتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا » .

توضيحه: ان الحسن و القبح لوكانا بحكم العقل، بحيث كان العقل مستقلا في ادراك حسن الصدق و قبح الكذب فلا اشكال في ان ما اخبر الشارع عن حسنه حسن، و ما اخبر عن قبحه قبيح، لحكم العقل بان الكذب قبيح و الشارع منزّه عن ارتكاب القبيح .

و امّا لولم يستقل العقل بذلك، فلو اخبر الشارع بحسن فعل اوقبحه فلايمكن لنا الجزم بكونه صادقا في كلامه حتى نعتقد بمضمون اخباره و نستكشف منه حسن الفعل اوقبحه، و ذلك لاحتمال عدم صدق الشارع في اخباره،

فان الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعد و اثبات قبح الكذب باخبار الشارع عن قبحه مستلزم للدور .

وقد اجاب الفاضل القوشجي عن هذا الاستدلال بقوله :

« انا لانجعل الامر و النهي دليلي الحسن و القبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر و المدح، و القبح عن كونه متعلق النهي و الذم » [1].

يلاحظ عليه : انه لايمكن استكشاف الحسن و القبح شرعا من مجرد سماع تعلق الامر و النهي بشيء، اذ من المحتمل ان يكون الشارع عابثا في امره و نهيه، ولو قال انه ليس بعابث، لايثبت به نفي احتمال العابثية عن كلامه و فعله، لاحتمال كونه هازلا او كاذبا في كلامه .

فلابدّ ان يكون العقل مستقلا بقبح الهزل و الكذب في القول حتى يستكشف من إخبار الشارع بحسن فعل اوامره به حسن ذلك الفعل، و من اخباره بقبحه او نهيه عنه قبحه، و هذا ما يهدف اليه المحقق الطوسي من انه لولا استقلال العقل في بعض الافعال، ما ثبت حسن ولاقبح بتاتا .

الدليل الثاني : و هو ما ذكره العلّامة الحلّي بقوله :

« لو كان الحسن و القبح باعتبار السمع لاغير لما قبح من الله تعالى شيء ـ لمّا تقدم في الدليل الاول من عدم اثبات حسن فعل او قبحه مطلقا ـ و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكاذبين، و تجويز ذلك يسدّ باب معرفة النبوة، فان ايّ نبيّ اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوّة لايمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب في

---

١ ـ شرح التجريد : ٣٣٩ .

دعوى النبوّة » [١] .

و العجب ان الفضل بن روزبهان حاول الاجابة عن هذا الدليل بقوله :

«عدم اظهار المعجزة على يد الكذّابين ليس لكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله الجاري مجرى المحال العادى بذلك » [٢] .

فعند ذلك لاينسد باب معرفة النبوة لان العلم العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار .

يلاحظ عليه : انه من أين وقف على تلك العادة و ان الله لايجري الاعجاز على يد الكاذب ؟ و لو كان التصديق متوقفا على احرازها لزم ان يكون المكذبون بنبوّة نوح او من قبله و من بعده معذورين في انكارهم لنبوة الانبياء، اذ لم تثبت عندهم تلك العادة، لان العلم بها انما يحصل من تكرّر رؤية المعجزة على يد الصادقين دون الكاذبين .

أدلة الاشاعرة :

الدليل الاوّل : قالوا : لو كان العلم بحسن الاحسان و قبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه و بين العلم بان الواحد نصف الاثنين، لكن التالي باطل بالوجدان .

و يلاحظ عليه اوّلا : انه يجوز التفاوت في الادراكات البديهية، فالاوليات متقدمة على المشاهدات و هي على الفطريات و هكذا، فوجود التفاوت بين

---

١ ـ دلائل الصدق : ١ / ٣٦٨ .

٢ ـ نفس المصدر : ٣٦٩، ثمّ ان هناك ادلة اخرى لاثبات عقلية الحسن و القبح طوينا الكلام عنها لرعاية الاختصار ، للطالب ان يراجع الالهيات ١ / ٢٤٦ .

البديهيات لاينافي بداهتها، و اليه اشار المحقق الطوسي بقوله :

« و يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور » [١] .

و ثانيا : نفي كون الحكم بحسن فعل او قبحه بديهيا لايدل على نفي كـونه عقليا، فان نفي الاخص لا يدل على نفي الاعم، فمن الجائزان يكون العقل مستقلا بحسن فعل او قبحه لكن بالتأمل و النظر، فعلى فرض قبول ما ادعي من التفاوت لايجدي المنكر شيئا .

الدليل الثّاني : لو كان الحسن و القبح عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح و لما قبح الحسن، و التالي باطل، فان الكذب قد يحسن و الصدق قد يقبح، و ذلك فيما اذا تضمّن الكذب انقاذ نبيّ من الهلاك و الصدق إهلاكه .

فلو كان الكذب قبيحا لذاته لما كان واجبا ولاحسنا عـندما اسـتفيد بـه عصمة دم نبيّ عن ظالم يقصد قتله [٢] .

و الجواب عنه : ان كلّاً من الكذب في الصورة الاولى و الصدق في الصورة الثانية على حكمه من القبح و الحسـن، الّا ان تـرك انقاذ النبي أقبح مـن الكذب، و انقاذه احسن من الصدق، فيحكم العقل بترك الصدق و ارتكاب الكذب قضاءً لتقديم الأرجح على الراجح، فان تقديم الراجح على الارجح قبيح عند العقل .

العقل كاشف لا فارض :

ربما يتوهم ان القول بالتحسين و التقبيح العقليين دخـالة في شـؤون ربّ العالمين الذي هـو مالك كل شيء حتى العقل، فله ان يتصرّف في ملكه كيف يشاء ولازم القول بان العقل حاكم بحسن بعض الافعال وقبحه تحديد لملكه وقدرته سبحانه.

---

١ ـ كشف المراد : ٢٣٦ .

٢ ـ شرح التجريد للقوشجي : ٣٣٩ .

و يردّه ان العقل ليس فارضاً على الله تعالى شيئا و انما هو كاشف عن القوانين السائدة على افعاله تعالى، فالعقل يطالع اوّلاً صفات الله الكمالية كالغنى الذاتي، و العلم و القدرة الذاتيين، ثم يستنتج منها تنزّهه عن ارتكاب القبائح، و هذا كما ان العقل النظري يكشف عن القوانين السائدة على نظام الكون و عالم الطبيعة .

و بالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف سائر ما استدل به القائلون بنفي التحسين و التقبيح العقليين ولا نرى حاجة في ذكرها و بيان وجوه الخلل فيها [1] .

التحسين و التقبيح في الكتاب العزيز :

ان التدبُّر في آيات الذكر الحكيم يعطي انه يسلم استقلال العقل بالتحسين و التقبيح خارج إطار الوحي ثمّ يأمر بالحسن و ينهى عن القبيح و إليك فيما يلي نماذج من الآيات في هذا المجال .

١ ـ ﴿ اِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَانِ وَ اِيْتَآيء ذِي الْقُرْبىٰ وَ يَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ ﴾ [2] .

٢ ـ ﴿ قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ ﴾ [3] .

٣ ـ ﴿ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهٰاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [4] .

---

١ ـ ان شئت الوقوف التّام على مجموع دلائل الاشاعرة راجع رسالة الحسن و القبح (فارسي)، بقلم المؤلف ، الفصل ١٠ فقد ذكر هناك عشرة دلائل مع النقد عليها .

٢ ـ سورة النحل : ٩٠ .

٣ ـ سورة الاعراف : ٣٣ .

٤ ـ سورة الاعراف : ١٥٧ .

فهـذه الآيـات تعـرب بوضوح عـن ان هنـاك أُمـوراً تـوصـف بـالعـدل و الاحسان و المعـروف و الفحشـاء و المنكر و البغي قبل تعلق الامر و النهي بها و ان الانسان يجداتصاف بعض الافعال بأحدها ناشئا من صـميم ذاتـه و ليس عرفان الانسان بها موقوفا على تعلق الشرع، و انما دور الشرع هو تأكيد ادراك العقل بالأمر بالحسن و النهي عن القبيح و بيان ما لايستقل العقل في ادراك حسنه و قبحه، و تدل على ما تقدم باوضح دلالة الآية التالية :

٤ ـ ﴿ وَ إِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً قَالُوْا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَآءَنَا وَ اللهُ اَمَرَنَا بِهَا قُلْ اِنَّ اللهَ لَايَأْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ ﴾ [١].

فان الظاهر من الآية ان المشركين كانوا عارفين بقبح أفعالهم و انها مـن الفحشاء و لكنهم حاولوا توجيه تلك الافعال الشنيعة امّا بكونها ابـقاءً لسـيرة آبائهم و هم كانوا يحسِّنون ذلك، و امّا بكونها ممّا امر بها الله سبحانه و لكن الله تعالى يخطّئهم في ذلك و يقول ان الله لايأمر بالفحشاء كما يخطئهم في اتباعهم سيرة آبائهم بقوله :

﴿ اَوَلَوْ كَانَ آبَآؤُهُمْ لاَيَعْقِلُوْنَ شَيْئاً وَّ لاَيَهْتَدُوْنَ ﴾ [٢].

٥ ـ ﴿ اَمْ نَجْعَلُ الَّذِيْنَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِيْنَ فِي الْاَرْضِ اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِيْنَ كَالْفُجَّارِ ﴾ [٣].

٦ ـ ﴿ اَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِيْنَ كَالْمُجْرِمِيْنَ * مَالَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُوْنَ ﴾ [٤].

---

١ ـ سورة الاعراف : ٢٨ .

٢ ـ سورة البقرة : ١٧٠ .

٣ ـ سورة ص : ٢٨ .

٤ ـ سورة القلم : ٣٦ ـ ٣٧ .

٧ ـ ﴿ هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ ﴾ [١] .

و هذه الآيات تدل على انه سبحانه اتخذ وجدان الانسان سنداً لقضائه فيما تستقل به عقليته فالانسان يجد من تلقاء نفسه قبح التسوية عند الجزاء بين المفسد و المصلح و الفاجر و المؤمن و المسلم و المجرم، كما انه يدرك كذلك حسن جزاء الاحسان بالاحسان، و هذا الادراك الفطرى هو السند في حكم العقل بوجوب يوم البعث و الحساب كي يفصل بين الفريقين و يجزي كل منهما بما يقتضيه العدل و الاحسان الالهي .

---

١ ـ سورة الرحمن : ٦٠ .

الفصل الثاني

ثمرات التحسين
و التقبيح العقليين

تحتل مسألة التحسين و التقبيح العقليين مكانة مرموقة في الأبحاث الكلامية و يتفرع عليها كثير من مسائلها و نحن نذكر مهمّات تلك المسائل بعون الله سبحانه :

١ـ افعال الله سبحانه معلَّلة بالغايات

مما يترتب على هذه المسألة تنزيه افعاله سبحانه عن العبث و لزوم اقترانها بالغايات و الاغراض، و هذه المسألة من المسائل التي تشاجرت فيها العدلية و الأشاعرة، فالأُولى على الايجاب و الثانية على السلب .

و استدلت العدلية على مدعاهم بانّ خلوَّ الفعل عن الغاية و الغرض يعدّلغوا و عبثا و هو من القبائح العقلية، و الله تعالى منزَّه عن القبائح فلابد ان تكون افعاله مقترنة باغراض و معلَّلة بغايات .

و المهمّ في هذا المجال التحقيق حول دلائل الاشاعرة على إنكار كون افعاله تعالى معلّلة بالغايات، و امّا دليل نظرية العدلية فهو واضح مما تقدم، فإن هذه المسألة ـ كما تقدم ـ من فروع مسألة التحسين و التقبيح العقليين فنقول :

استدلت الاشاعرة على مذهبهم بأنه :

« لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً

بتحصيل ذلك الغرض، لانه لايصلح غرضاللفاعل الّا ما هو أصلح له من عدمه و هو معنى الكمال » (١).

الجواب : ان الاشاعرة خلطوا بين الغرض الراجع الى الفاعل، و الغرض الراجع الى فعله، فالاستكمال موجود في الأول دون الثاني، و القائل بكون افعاله بالاغراض و الغايات و الدواعي و المصالح، انما يعني بها الثاني دون الاول، توضيح ذلك :

« ان العلة الغائية في افعال الفواعل البشرية هي السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلا بالقوة الى كونه فاعلا بالفعل، فهي متقدمة على الفعل صورة و ذهنا و مؤخّرة عنه وجوداً و تحققا، ولا نتصور العلةالغائية بهذا المعنى في ساحته تعالى، لغناه المطلق في مقام الذات و الوصف و الفعل، فلايحتاج في الإيجاد الى شيء وراء ذاته، والّا لكان ناقصا في مقامالفاعلية مستكملا بشيء وراء ذاته و هو لايجتمع مع غناه المطلق، و لكن نفي العلة الغائية بهذا المعنى لايلازم ان لايترتب على فعله مصالح و حكم ينتفع بهاالعباد وينتظم بهاالنظام، و ذلك لأنه سبحانه فاعل حكيم، و الفاعل الحكيم لايختار من الافعال الممكنة الّا ما يناسب ذلك، و لايصدر منه ما يضادّه و يخالفه » (٢).

قالوا :

« سلّمنا ان الغرض قد يعود الى غير الفاعل، لكن نفع غيره ان كان اولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام لانه تعالى يستفيد حينئذٍ بذلكالنفع والاحسان ما هو اولى به و اصلح له،

---

١ ـ شرح المواقف : ٨ / ٢٠٢ـ٢٠٣ .

٢ ـ والى ذلك اشار المحقق الطوسي بقوله : « و نفي الغرض يستلزم العبث و لايلزم عوده اليه » كشف المراد، المقصد ٣، الفصل ٣، المسألة ٤ .

و الّا لم يصلح ان يكون غرضاً »[١] .

يلاحظ عليه : ان المراد من الأصلح و الأولى، ما يناسب وجود الفاعل و شؤونه، فالفاعل الحكيم لايقوم الّا بما يناسب شأنه، و ليس معنى الأصلح و الأولى ما ذكر في كلام المستشكل اعني ما يفيد شيئاً للفاعل و يكمله .

والحاصل : ان فاعليّته سبحانه لاتتوقف على أمر زائد على ذاته، فليس هناك ما يكمل ذاته تعالى، و هو كما يقدر على الحسن قادر على القبيح، و لكن بمقتضى حكمته لايختار الّا الحسن الراجح، و أين هذا من حديث الاستكمال و الاستفادة و نحو ذلك ؟ .

القرآن و افعاله سبحانه الحكيمة :

و العجب من غفلة الاشاعرة من النصوص الصريحة في هذا المجال، يقول سبحانه :

﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَتُرْجَعُونَ ﴾[٢] .

و قال :

﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ ﴾[٣] .

و قال :

﴿ وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴾[٤] .

---

١ ـ شرح المواقف : ٨ / ٢٠٣ .

٢ ـ سورة المؤمنون : ١١٥ .

٣ ـ سورة الدخان : ٣٨ .

٤ ـ سورة ص : ٣٧ .

و قال :

﴿ وَ مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُونَ ﴾ [١].

مذهب الحكماء في افعاله تعالى :

ربما يتوهم اتفاق رأي الحكماء مع الاشاعرة في نفي الغاية و الغرض عن افعاله تعالى، و لكنَّه خطأ محض، قال صدر المتألهين :

« ان الحكماء مانفوا الغاية و الغرض عن شيء من افعاله مطلقا، بل انما نفوا في فعله المطلق اذا لوحظ الوجود الامكاني جملة واحدة، غرضا زائدا على ذاته تعالى و امّا ثواني الأفعال و الأفعال المخصوصة و المقيدة فاثبتوا لكل منها غاية مخصوصة كيف و كتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات و منافعها ... » [٢].

٢ـ المصائب و الشرور و حكمته تعالى

ان البحث حول البلايا و الشرور من الأبحاث القديمة في تأريخ المعرفة البشريّة وله صلة عميقة بالعقيدة الدينيّة من الجهات التالية :

الاولى : توحيد خالق الكون و هو الله عزّاسمه، فيستشكل على هذه العقيدة، بأن الله تعالى خير محض لاجهة شرّفيه اصلا، و على هذا كيف يصح استناد الشرور اليه سبحانه ؟ و لأجل تلك العويصة اسندها بعض المذاهب الى غيره سبحانه و عرّفوا بالثنوية و هذه شبهتهم، وقد تقدم الكلام حولها في الباب

---

١ ـ سورة الذاريات : ٥٦ .

٢ ـ الاسفار : ٧ / ٨٤ .

الاوّل عند البحث عن التوحيد في الخالقية .

الثانية : العدل الالهي في التكوين و التشريع و الجزاء .

فقد يستشكل عليه بان المصائب و الألام التكوينية تقع على افراد المجتمع من غير فرق بين المؤمن و المشرك و المطيع و العاصي، فاذا كانت هي عقوبة عاجلة للعاصين المتمردين، فماذنب المطيعين و المنقادين ؟ اوليس ذلك ظلماً من الله تعالى عليهم ؟ .

وسيأتي تحليل هذه الشبهه في البحث عن عدله تعالىٰ .

الثالثة : حكمة الله تعالى و رحمته الواسعة، فانه سبحانه خلق السموات و الارض و ما بينهما لمصلحة الانسان و انتفاعه بها في معيشته، مع ان المصائب و البلايا تنافي هذه الغاية و تضادّها، و الفاعل الحكيم لايصنع ما يضادّ غرضه .

أضف الى ذلك ان مقتضى رحمة الله الواسعة رفع المصائب و دفع الشرور الواقعة في عالم الطبيعة كي لاتصعب المعيشة على الانسان و تكون له هنيئة مريئة بلا جزع و مصيبة .

و الإجابة عن هذه الشبهه تبتني على بيان أُمور :

الاوّل ـ المصالح النوعيّة راجحة على المصالح الفردية :

لاشك ان الحياة الإنسانية حياة اجتماعية، فهناك مصالح و منافع فردية، و اخرى نوعية اجتماعية، و العقل الصريح يرجّح المصالح النوعية على المنافع الفردية، وعلى هذا فما يتجلى من الظواهر الطبيعية لبعض الافراد في صورة المصيبة و الشرّ، هو في عين الوقت تكون متضمنة لمصلحة النوع و الاجتماع، فالحكم بان هذه الظواهر شرور، تنافي مصلحة الانسان ينشأ من توجه الأنسان اليها من منظار خاص و التجاهل عن غير نفسه في العالم، من غير فرق بين من مضى من غابر الزمان و من يعيش في الحاضر في مناطق العالم او سوف يأتي و يعيش فيها .

و ما اشبه الانسان في مثل هذه الرؤية المحدودة بعابر سبيل يرى جرّاقة تحفر الارض، او تهدم بناء محدثة مثيرة الغبار و التراب في الهواء، فيقضي من فوره بأنّه عمل ضارّ و شرّ و هو لايدري بان ذلك يتم تمهيداً لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى و يعالج المصابين و يهيىء للمحتاجين الى العلاج وسائل المعالجة و التمريض.

ولو وقف على تلك الأهداف النبيلة لقضى بغير ما قضى، و لوصف ذلك التهديم بانه خير و انه لاضير فيما يحصل من ضوضاء الجرّاقة و تصاعد الأغبرة.

الثاني ـ ضآلة علم الانسان و محدوديته:

ان علم الانسان المحدود هو الذي يدفعه الى ان يقضي في الحوادث بتلك الأقضية الشاذة، ولو وقف على علمه الضئيل و نسبة علمه الى ما لايعلمه لرجع القهقرى قائلا:

﴿ ربَّنَا مَا خَلَقْتَ هذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ ﴾ [1].

و لأذعن بقوله تعالى:

﴿ وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلّا قَلِيلاً ﴾ [2].

و لذلك ترى كبار المفكرين و اعاظم الفلاسفة يعترفون بجهلهم و عجزهم عن الوقوف على اسرار الطبيعة و هذا هو المخ الكبير في عالم البشرية الشيخ الرئيس يقول:

« بلغ علمي الى حدٍّ علمت اني لست بعالم ».

---

١ ـ سورة آل عمران: ١٩١.

٢ ـ سورة الاسراء: ٨٥.

الثالث ـ الغفلة عن القيم الانسانية العليا:

ليست الحياة الانسانية حياة ماديّة فقط، بل للإنسان حياة روحية معنوية، و لاشك ان الفلاح و السعادة في هذه الحياة، هي الغاية القصوى من خلق الانسان، و مفتاح الوصول الى تلك الغاية هو العبادة و الخضوع لله سبحانه، و على هذا الأساس فالحوادث التي توجب اختلالا مّا في بعض شؤون الحياة المادية ربما تكون عاملا اساسيا لإتّجاه الانسان الى الله سبحانه كما قال سبحانه:

﴿فَعَسىٰ اَنْ تَكْرَهوا شَيئاً وَيَجْعَلُ‌اللّٰه فِيه خَيْراً كثيراً﴾ [١].

كما سيوافيك بيان ذلك.

الرابع ـ المصائب وليدة الذنوب و المعاصي:

القرآن الكريم يعدّ الانسان مسؤولاً عن كثير من الحوادث المؤلمة و الوقايع الموجعة في عالم الكون قال سبحانه:

﴿ ظَهَرَ الْفَسادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِی النّٰاسِ﴾ [٢].

و قال سبحانه:

﴿ وَ لَوْ أَنَّ اَهْلَ الْقُرىٰ آمَنوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكٰاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْاَرْضِ وَ لٰكِنْ كَذَّبُوا فَاَخَذْنٰاهُمْ بِما كٰانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ [٣].

و قال سبحانه:

١ـ سورة النساء: ١٩.

٢ـ سورة الروم: ٤١.

٣ـ سورة الاعراف: ٩٦.

﴿ وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ ﴾ [1].

الى غير ذلك من الآيات الدالة على ان لاعمال الانسان دوراً واقعيا في البلايا و الشرور الطبيعية و الاجتماعية، و لكن الانسان اذا اصابته مصيبة و كارثة يعجل من فوره و بدل ان يرجع الى نفسه و يتفحص عن العوامل البشرية لتلك الحوادث و يقوم باصلاح نفسه، يعدّها مخالفة لحكمة الصانع او عدله و رحمته.

و امّا ما نص القرآن الكريم على ان المصائب كلها باذن من الله تعالى، كما قال:

﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ ﴾ [2].

و قال:

﴿ وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ ﴾ [3].

فمعناه ان كون افعال الانسان مؤثرة في الخيرات و الشرور و المواهب و المصائب لاينافي كون الجميع باذن الله تعالى كما ان الامر كذلك في جميع العلل و الاسباب الطبيعية، و السرّ في ذلك ان مؤثريّة العوامل البشرية او الطبيعية في نظام الكون ليست في عرض مؤثريّته سبحانه، بل في طولها و سيوافيك تفصيل الكلام في مباحث الجبر و الاختيار.

الفوائد التربويّة للمصائب:

اذا عرفت هذه الأُصول فلنرجع الى تحليل فوائد المصائب و الشرور على

١ـ سورة شورىٰ : ٣٠.

٢ـ سورة التغابن : ١١.

٣ـ سورة البقره : ١٠٢.

ضوئها فنقول:

ان شبهة الشرور وعدّ المصائب الكونية منافيا لحكمة الباري سبحانه ناشيء من جهل الانسان و غفلته عن واقعية الكون و نظام الخلقة، و محدودية علمه، و جعل نفسه معيارا للمنافع و المضارّ، و التغافل عن القيم الانسانية العليا، و لأجل ان يتضح الحال في هذا المجال نشير الى بعض الفوائد التربوية و الأغراض العالية للمصائب و الآلام.

١ـ المصائب وسيلة لتفجير الطاقات:

ان البلايا و المصائب خير وسيلة لتفجير الطاقات و تقدم العلوم ورقي الحياة البشرية، فان الانسان اذا لم يواجه المشاكل في حياته لاتنفتح طاقاته ولاتنموا، بل نموّها و خروجها من القوة الى الفعل رهن وقوع الانسان في مهبّ المصائب و الشدائد.

و لأجل ذلك، نرى ان الوالدين اللذين يعمدان الى إبعاد اولادهما عن الصعوبات او الشدائد لايدفعان الى المجتمع الاّ أطفالا يهتزون لكل ريح كالنبتة الغضّة امام كل نسيم.

و امّا اللذان ينشئان اولادهما في اجواء الحياة المحفوفة بالمشاكل و المصائب فيدفعان الى المجتمع اولاداً أرسخ من الجبال في مهب العواصف.

قال الامام على بن ابي طالب عليه السلام:

«الا و ان الشجرة البريّة أصلب عودا والرواتع الخضرة أرقّ جلودا، و النباتات العذية أقوى وقودا و أبطأ خمودا» [1].

و الى هذه الحقيقة يشير قوله تعالى:

١ـ نهج البلاغة: قسم الرسائل، الكتاب ٤٥.

« فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ و إِلىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ »[١].

٢ـ البلايا جرس انذار و سبب للعودة الى الحق :

ان التمتع بالمواهب المادية و الاستغراق في اللذائذ و الشهوات يوجب غفلة كبرى عن القيم الاخلاقية و كلما ازداد الانسان توغلا في اللذائذ و النعم، ازداد ابتعادا عن الجوانب المعنوية .

وهذه حقيقة يلمسها كل انسان في حياته و حياة غيره، و يقف عليها في صفحات التاريخ و نحن نجد في الكتاب العزيز التصريح بصلة الطغيان باحساس الغنى، اذ يقول عزّوجلّ :

﴿ إِنَّ الْإِنْسانَ لَيَطْغىٰ * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنىٰ ﴾ [٢].

فاذاً لابد لانتباه الانسان من هذه الغفلة من هزّة و جرس انذار يذكره و يرجعه الى الطريق الوسطى، و ليس هناك ما هو أنفع في هذا المجال من بعض الحوادث التي تقطع نظام الحياة الناعمة بشيء من المزعجات حتى يدرك عجزه و يتنبّه من نوم الغفلة .

و لاجل هذا يعلل القرآن الكريم بعض النوازل و المصائب بانها تنزل لاجل الذكرى و الرجوع الى الله، يقول سبحانه :

﴿ وَ مَا أَرْسَلْنا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنا أَهْلَها بِالْبَأْساءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴾ [٣].

١ـ سورة الانشراح : ٥ـ٨ .

٢ـ سورة العلق : ٧ـ٦ .

٣ـ سورة الاعراف : ٩٤ .

و يقول ايضاً:

﴿ وَ لَقَدْ اَخَذْنا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمراتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾[١].

و يقول ايضاً:

﴿ ظَهَرَ الْفَسادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِي النّاسُ لِيُذيقَهُمْ بَعْضَ الَّذي عَمِلوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾[٢].

و يقول تعالى:

﴿ وَبَلَوْناهُمْ بِالْحَسَناتِ وَالسَّيِّئاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾[٣].

٣ـ حكمة البلايا في حياة الاولياء:

يظهر من القرآن الكريم و الأحاديث المتضافرة ان البلايا و المحن ألطاف إلهيّة في حياة الاولياء و الصالحين من عبادالله و شرط لوصولهم الى المقامات العالية في الاخرة.

قال سبحانه:

﴿ اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْامِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَالضَّرّاءُ وَ زُلْزِلُوا... ﴾[٤].

و قال ايضاً:

﴿ وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيء مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ

١ـ سورة الاعراف: ١٣٠.

٢ـ سورة الروم: ٤١.

٣ـ سورة الاعراف: ١٦٨.

٤ـ سورة البقرة: ٢١٤.

الْاَموالِ وَ الْاَنْفُسِ وَ الَّثمراتِ وَ بَشِّرِ الصّابِرينَ * الَّذينَ اِذا اَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا اِنّا للهِ و اِنّا اِلَيْهِ راجِعُونَ * أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ اولئِكَ هُمُ الْمُهْتَدونَ ﴾ [1].

و روى هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال :

« ان اشد الناس بلاءً الانبياء ثم الذين يلونهم ثم الأمثل فالأمثل » [2].

و روى سليمان بن خالد عنه عليه السلام انه قال :

« وانه ليكون للعبد منزلة عندالله فما ينالهاإلّا بإحدى خصلتين، امّا بذهاب ماله او ببلية في جسده » [3].

وقد شكى عبدالله بن يعفور الى ابى عبدالله الصادق عليه السلام ممّا اصابته من الأوجاع ـ و كان مسقاما ـ فقال عليه السلام :

« يا عبدالله لو يعلم المؤمن ماله من الأجر في المصائب لتمنّى انه قرّض بالمقاريض » [4].

حاصل المقال :

ان المصائب على قسمين : فردية و نوعية، و ان شئت فقل، محدودة و مطلقة، و لاعمال الانسان دور في وقوع المصائب و البلايا و هي جميعا موافقة

---

١ ـ سورة البقرة : ١٥٥ ـ ١٥٧ .

٢ ـ الكافي : ج ٢ ، باب شدة ابتلاء المؤمن ، الرواية ١ .

٣ ـ نفس المصدر : الرواية ٢٣ .

٤ ـ المصدر : الرواية ١٥ .

للحكمة و غاية الخلقة، فان الغرض من خلقة الانسان وصوله الى الكمالات المعنوية الخالدة و تلك المصائب جرس الإنذار للغافلين و كفارة لذنوب المذنبين و اسباب الارتقاء و التعالي للصالحين .

هذا في جانب الغرض الاخروي و امّا في ناحية الحياة الدنيوية فيجب إلفات النظر الى أمرين :

١ ـ ملاحظة منافع نوع البشر المتوطنين في نواحي العالم، بلاقصر النظر الى منافع الفرد او طائفة من الناس .

٢ ـ ملاحظة ما يتوصل اليه الانسان عند مواجهته للمشاكل و الشدائد من الاختراعات و الاكتشافات الجديدة المؤدّية الى صلاح الإنسان في حياته المادية .

و في الختام يجب التنبيه على امرين :

الف ـ البلايا المصطنعة للانظمة الطاغوتية خارجة عن إطار بحثنا هذا، فالتقسيم الظالم للثروات هو الذي صار سببا لتجمع الثروة عند ثُلّة قليلة و انحسارها عن جماعات كثيرة، كما صار سببا لتمتع الطائفة الأُولى بكل وسائل الوقاية و الحماية من الأمراض و الحوادث و حرمان الطائفة الثانية منها، و لا وجه لاستناد هذه المصائب الى نظام الكون و خالق العالم .

ب ـ كون المصائب التكوينية موافقة للحكمة لاينافي مسؤولية الانسان في السعي لدفعها و رفعها من طريق تسخير الاسباب الكونية، بان يكشف الامراض و عواملها و طرق علاجها، و كذلك يتعرف على اسباب الزلازل و الطوفانات و طرق المقاومة في قبالها او المنع من وقوعها و القرآن الكريم نصّ على ان الله تعالى جعل السماوات و الارض و ما بينهما مسخرة للانسان حيث قال :

﴿ وَ سَخَّرَ لَكُمْ مٰا فِي السَّموات وَ مٰا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً

مِنْهُ ﴾ [١] .

و لكن محدودية علم الانسان و قدرته، و كذلك غفلته عن الحقائق المعلومة و نسيانها، توقعانه في الشدائد و المصائب و عندئذٍ ينفتح باب البحث عن حكمة الله تعالى في تلك المصائب وقد عرفت حقّ المقال فيها .

٣ ـ العدل الالهى

ان من ثمرات التحسين و التقبيح العقليين اثبات عدله تعالى في افعاله و احكامه، و قبل بيان وجه الاستدلال عليه نقدم الكلام حول تعريف العدل و اقسامه .

حقيقة العدل و اقسامه :

قال الراغب :

« العدالة و المعادلة لفظ يقتضي معنى المساواة و يستعمل باعتبارالمضايفة ـ الى ان قال : ـ فالعدل هو التقسيط على سواء و على هذا روي بالعدل قامت السماوات و الارض » [٢] .

و قال الشرتوني :

« العدل الأمرالمتوسط بين طرفي الأفراط والتفريط، و القصد في الأمور ضد الجور ... » [٣] .

---

١ ـ سورة الجاثية : ١٣ .

٢ ـ المفردات في غريب القرآن : مادة « عدل » .

٣ ـ اقرب الموارد في فصح العربية و الشوارد، سعيد الخوري الشرتوني، ط مكتبة آيةالله العظمى المرعشي النجفي، قم : مادة « عدل » .

اقول : أحسن كلمة في تعريف العدل ما روي عن علي عليه السلام حيث قال :

« العدل يضع الأُمور مواضعها » [١] .

بيان ذلك :

ان لكل شيء وضعاً خاصاً يقتضيه اما بحكم العقل، او بحكم الشرع، و المصالح الكلية و الشخصية في نظام الكون، فالعدل هو رعاية ذلك الوضع و عدم الانحراف الى جانب الافراط و التفريط، نعم موضع كل شيء بحسبه، ففي التكوين بوجه، و في المجتمع البشري بوجه آخر و هكذا .

اقسام العدل :

و بلحاظ اختلاف موارده تحصل له اقسام ليس هنا مقام بيان تلك الاقسام، الّا ان موارد العدل بالنسبة الى الله تعالى يجمعها اقسام ثلاثة :

١ ـ العدل التكويني : و هو اعطائه تعالى كل موجود ما يستحقه و يليق به من الوجود فلايهمل قابلية ولا يعطل استعدادا في مجال الافاضة و الايجاد .

٢ ـ العدل التشريعي : و هو انه تعالى لايهمل تكليفا فيه كمال الانسان و سعادته و به قوام حياته المادية و المعنوية، الدنيوية و الاخروية كما انه لايكلف نفسا فوق طاقتها.

٣ ـ العدل الجزائي : و هو انه تعالى لايساوي بين المصلح و المفسد و المؤمن و المشرك في مقام الجزاء و العقوبة، بل يجزي كل انسان بما كسب، فيجزي المحسن بالإحسان و الثواب، و المسيء بالإساءة و العقاب، كما انه تعالى لا يعاقب عبداً على مخالفة التكاليف الّا بعد البيان و الابلاغ .

---

١ ـ نهج البلاغة : قسم الحكم، الرقم ٤٣٧ .

استنتاج عدله تعالى من قاعدة التحسين و التقبيح العقليين :

ان مقتضى التحسين و التقبيح العقليين على ما عرفت، هو انالعقل بما هو، يدرك ان هذا الفعل بما هوهو من دون اختصاص ظرف من الظروف او قيد من القيود حسن او قبيح، و المأخوذ في موضوع هذا الحكم العقلي ليس الّا الفاعل العاقل المختار من غير فرق بين الواجب و الممكن .

و على ذلك فالله سبحانه عادل و منزَّه من الظلم، لأن القيام بالعدل حسن و تركه كارتكاب الظلم قبيح، والله سبحانه حكيم لا يرتكب القبيح كما هو مقتضى القول بالتحسين و التقبيح العقليين .

و بهذا التقريب في اثبات عدله تعالى يظهر ضعف ما ربما يتوهم في المقام من ان كون الشيء حسنا او قبيحا عند الانسان لايدل على كونه كذلك عندالله سبحانه .

وجه الضعف ان الموضوع في الحكم العقلي ـ كما عرفت ـ هو العاقل المختار من غير فرق بين الواجب و الممكن، و بعبارة اخرى، كبرى القياس من البديهيات الاولية العامّة عند العقل العملي، و ليست من التجريبيات المأخوذة من تفحص اعمال الانسان .

العدل و اقسامه في القرآن الكريم :

وقد وصف الذكر الحكيم الله تعالى بالعدل و نزَّهه عن الظلم بجميع اقسامه في كثير من آيات الذكر الحكيم .

١ ـ قوله تعالى :

﴿ شَهِدَ اللهُ اَنَّهُ لاٰ اِلٰهَ اِلَّا هُو والْمَلاٰئِكَةُ و اُولُوا الْعِلْمِ قٰائِماً

بِالْقِسْطِ ﴾ [١].

فان قوله « قائما » اما حال من اسم الله تعالى مؤكدة، و امّا حال من « هو » في قوله « لا اله الّا هو »، و المراد من قيامه بالقسط امّا مطلق يشمل جميع مراتب القسط (في التكوين و التشريع و الجزاء) و امّا يختص بالقسط التكويني كما ذهب اليه بعضهم [٢]، و على هذا، فمعناه انه تعالى حاكم بالعدل في خلقه اذ دبّر امر العالم بخلق الاسباب و المسببات و القاء الروابط بينهما و جعل الكل راجعا اليه بالسير و الكدح و التكامل و ركوب طبق عن طبق، و وضع في مسير هذا المقصد نعما ينتفع منها الانسان في عاجله لآجله و في طريقه لمقصده [٣].

٢ ـ قال سبحانه :

﴿ وَ لاٰ نُكَلِّفُ نَفْساً اِلاّٰ وُسْعَهٰا ﴾ [٤].

و هذا ناظر الى عدله تعالى في التشريع و التكليف .

٣ ـ قال تعالى :

﴿ لَقَدْ اَرْسَلْنٰا رُسُلَنٰا بِالْبَيِّنٰاتِ وَ اَنْزَلْنٰا مَعَهُمُ الْكِتٰابَ وَ الْمِيزٰانَ لِيَقُومَ النّٰاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ [٥].

و هذا ايضاً من شؤون عدله التشريعي، فالغرض من بعث الرسل و تشريع القوانين الالهية اقامة القسط في المجتمع البشري .

٤ ـ قال سبحانه :

---

١ ـ سورة آل عمران : ١٨ .

٢ ـ لاحظ مجمع البيان، الشيخ أبوعلي الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٧ هـ)، ط داراحياء التراث العربي، بيروت : ٢ / ٤٢٠، (كما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم ان بالعدل قامت السماوات و الارض).

٣ ـ لاحظ الميزان : ٣ / ١١٩ .

٤ ـ سورة المؤمنون : ٦٢ .

٥ ـ سورة الحديد : ٢٥ .

﴿ وَ لَدَيْنا كِتابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لايُظْلَمونَ ﴾ [١].

٥ ـ قال تعالى :

﴿ وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَة فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً ﴾ [٢].

٦ ـ و قال سبحانه :

﴿ ما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [٣].

و هي ناظرة الى عدله تعالى في مقام الحساب و الجزاء و الآيات في هذا المجال اكثر من ان تحصىٰ .

العدل في روايات ائمة اهل البيت عليهم السلام :

اشتهر علي عليه السلام و اولاده عليهم السلام بالعدل و عنه اخذت المعتزلة حتى قيل : **« التوحيد و العدل علويان و التشبيه و الجبر امويان »** .

و اليك بعض ما اثر عنهم عليهم السلام :

١ ـ سئل علي عليه السلام عن التوحيد و العدل، فقال :

« التوحيد ان لاتتوهمه و العدل ان لاتتهمه » [٤].

اى ان لاتتوهم في توصيفه تعالى بالصفات التي يدركها الوهم ولا تتهمه بقبايح الافعال .

---

١ ـ سورة المؤمنون : ٦٢ .

٢ ـ سورة الانبياء : ٤٧ .

٣ ـ سورة الاسراء : ١٥ .

٤ ـ نهج البلاغة : قسم الحكم، رقم ٤٧٠ .

٢ ـ روى الصدوق، عن الصادق عليه السلام انه قال :

« اما التوحيد فان لاتجوّز على ربك ما جاز عليك، و امّا العدل فان لاتنسب الى خالقك مالامك عليه » [١].

٣ ـ و قال علي عليه السلام :

« الذي صدق في ميعاده، و ارتفع عن ظلم عباده و قام بالقسط في خلقه ، و عدل عليهم في حكمه » [٢].

وقد اشير في هذا الكلام الشريف الى جميع اقسام العدل : فقوله عليه السلام :

« ارتفع عن ظلم عباده » .

و كذا قوله عليه السلام :

« و عدل عليهم في حكمه » .

ناظر الى العدل في مقام التشريع، و الجزاء و قوله عليه السلام :

« و قام بالقسط في خلقه » .

ناظر الى العدل في الايجاد و الخلق ، فان الخلق لايختص بالانسان بل يعمّه و غيره .

الى غير ذلك من المأثورات عن ائمة اهل البيت عليهم السلام و سيوافيك قسم منها عند البحث عن القضاء و القدر و البحث عن الجبر و الاختيار .

إجابة عن اشكال :

لاشك في وجود آلام و مصائب اجتماعية يتألم منها و يستضربها افراد

---

١ ـ التوحيد للصدوق : الباب ٥، الحديث ١ .

٢ ـ نهج البلاغة : الخطبة ١٨٥ .

المجتمع من غير فرق بين المؤمن و الكافر و المطيع و العاصي، فاذا كان الكافر و العاصي مستحقا لتلك المصائب بكفره و عصيانه، فما هو المصحح لتألم المؤمن المطيع و تضرره منها، مع ان مقتضى العدل ان لاتزر وازرة وزر أُخرى، ولا يعاقب المؤمن بعقوبة الكافر، أفلا يخلّ ذلك بعدله تعالى ؟ .

و الجواب عنه : ان من خواص يوم القيامة انه « يوم الفصل »،فيفصل اهل النار من اهل الجنة و تجزى كل نفس بما كسبت، و امّا الحياة الدنيوية فالناس يعيشون فيها بالاختلاف و الاشتراك، فاذا نزلت بليّة و كارثة طبيعية او غير طبيعية يتألم منها الجميع، و لكن مع ذلك ان الله تعالى بعدله و رحمته يعوّض غير المستحقين لتلك النازلة بما هو أنفع لهم امّا في الدنيا و امّا في الاخرى، و هذا هو المراد من « العوض » في اصطلاح المتكلمين .

ثم ان هذا الجواب لايختص بالمقام بل يأتي في جميع الموارد التي يكون عمل فرد او افراد سببا تكوينيا، او تشريعيا لتألم الغير و تضرّره كالاختلالات العضوية و الفكرية الطارئة على بعض المواليد الناشئة من سوء تغذية الوالدين او بعض الاعتيادات المضرّة و غير ذلك، فربما يخرج الولد أعمى او ابكم او اصم او غير ذلك من العلل ـ مع انالسبب لها ـ هو غيره سبحانه، لكنه تعالى يعوّضهم برحمته، و يرفع عنهم التكليف الشاقّ .

فيعطي للمتألم عوضا لتألمه و ابتلاءه من الأجر ما يكون أنفع بحاله، و هذا كما يكون مقتضى عدله سبحانه، يكون ايضاً مقتضى لطفه و رحمته، ويدخل تحت قاعدةالأصلح فىالدين وجميع ذلك مروي عن ائمة اهلالبيت عليهم السلام و استلهم العدلية من المتكلمين من تلك الروايات و عنونوها في مسفوراتهم الكلامية .

روى الصدوق بسند صحيح عن الصادق عليه السلام انه قال :

«كان فيما اوحى الله عزّوجلّ الى موسى عليه السلام ان يا موسى ما خلقت خلقا أحبُّ اليّ من عبدى المؤمن و انما أبتليه لما

هو خير له و اعافيه لما هو خير له، و انا اعلم بما يصلح عليه امر عبدى، فليصبر على بلائي و ليشكر نعمائي و ليرض بقضائي اكتبه في الصديقين عندي اذا عمل برضائي فأطاع امري »[١].

٤ ـ التكليف بما لايطاق قبيح

من ثمرات القول بالتحسين و التقبيح العقليين ، قبح التكليف بما لا يطاق، فان التكليف بما هو خارج عن قدرة المكلف ظلم و قبح الظلم من البديهيات الاولية عند العقل العملي، فيستحيل على الحكيم ان يكلف العبد بما لاقدرة له عليه، من غير فرق بين كون نفس الفعل المكلف به ممكنا بالذات، و لكن كان خارجا عن اطار قدرة المكلف، كالطيران الى السماء بلا وسيلة، او كان نفس الفعل بما هوهو محالا، كدخول الجسم الكبير في الجسم الصغير من دون ان يتوسع الصغير او يتصغر الكبير، هذا هو قضاء العقل في المسألة .

و الآيات القرآنية ايضاً صريحة في انه سبحانه لايكلف الانسان الّاوسعه، وقدر طاقته ولا يظلمه مطلقا :

قال سبحانه :

﴿ وَ لاٰ يُكَلِّفُ الله نَفْساً اِلّاٰ وُسْعَها ﴾ [٢].

و قال تعالى :

﴿ وَ مٰا رَبُّكَ بِظَلّامٍ لِلْعَبِيد ﴾ [٣].

---

١ ـ التوحيد : الباب ٦٢، الحديث ١٣ .

٢ ـ سورة البقرة : ٢٨٦ .

٣ ـ سورة فصلت : ٤٦ .

و مع هذه البراهين المشرقة نرى ان الاشاعرة جوزوا التكليف بما لا يطاق و بذلك اظهروا العقيدة الاسلامية، عقيدة مخالفة للوجدان و العقل السليم، و من المأسوف عليه ان المستشرقين أخذوا عقائد الاسلام عن المتكلمين الاشعريين، فاذا بهم يصفونها بكونها على خلاف العقل و الفطرة لانهم يجوزون التكليف بمالا يطاق .

ادلة الاشاعرة على جواز التكليف بمالايطاق :

ان الاشاعرة استدلوا بآيات تخيّلوا دلالتها على ما يرتأونه، مع انها بمنأى عما يتبنّونه في المقام، و اليك تلك الآيات مع بيان استدلالهم و تحليله :

الآية الاولى : قوله تعالى :

﴿ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَ مَا كَانُوا يُبْصِرونَ ﴾[1].

وجه الاستدلال ان الآية صريحة على ان المفترين على الله سبحانه في الدنيا، المنكرين للحقّ لم يكونوا مستطيعين من ان يسمعوا كلام الله و يصغوا الى دعوة النبي الى الحقّ مع انهم كانوا مكلفين باستماع الحقّ و قبوله، فكلفهم الله تعالى بما لا يطيقون عليه .

يلاحظ عليه : أن عدم استطاعتهم ليس بمعنى عدم وجودها فيهم ابتداءً بل لانهم حرّموا انفسهم من هذه النعم بالذنوب، فصارت الذنوب سبباً لكونهم غير مستطيعين لسمع الحقّ و قبوله، وقد تواترت النصوص من الآيات و الأحاديث على ان العصيان و الطغيان يجعل القلوب عمياء و الاسماع صمّاء

---

١ ـ سورة هود : ٢٠ .

قال سبحانه:

﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزاغَ اللهُ قُلُوبَهُم ﴾ [(١)].

و قال سبحانه حاكيا عن المجرمين:

﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعَ اَوْ نَعْقِلُ ما كُنَّا فِي اَصْحابِ السَّعيرِ * فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقاً لاصْحابِ السَّعيرِ ﴾ [(٢)].

فقولهم «لوكنا نسمع او نعقل» يدل على انهم كانوا قادرين على ذلك، لانه لولم يكونوا قادرين كان المناسب في مقام الاعتذار ان يقولوا: «لوكنا قادرين على السمع و التعقل» كمالايخفى.

ولقد أجاد الزمخشري في تفسير الآية بقوله:

«اراد أنهم لفرط تصامّهم عن استماع الحقّ و كراهتهم له، كأنهم لايستطيعون السمع، و ... الناس يقولون في كل لسان: هذاكلام لا استطيع ان اسمعه» [(٣)].

الآية الثانية: قوله تعالى:

﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ يُدْعَوْنَ إِلى السُّجُود فلا يَسْتَطيعون ﴾ [(٤)].

وجه الاستدلال: انه تعالى يدعوا الضالّين و الطاغين الى السجود يوم القيامة مع انهم لايستطيعون الإجابة، و الإتيان بالسجود، فاذا جاز التكليف

---

١ ـ سورة البقرة: ٢٦.

٢ ـ سورة الملك: ١٠ ـ ١١.

٣ ـ الكشاف، الامام جارالله محمود بن عمر الزمخشري (م ٥٢٨ هـ)، ط نشر أدب، الحوزة بقم: ٢ / ٣٨٦.

٤ ـ سورة القلم: ٤٢.

بما لايطاق عليه في الاخرة، جاز ذلك في الدنيا .

يلاحظ عليه : ان يوم القيامة دار الحساب و الجزاء، و ليس دارالتكليف و العمل، فدعوته تعالى في ذلك اليوم ليس بداعي التكليف و غاية العمل، بل المقصود توبيخ الطاغين و ايجاد الحسرة فيهم لتركهم السجود في الدنيا مع كونهم مستطيعين عليه كما قال سبحانه :

﴿ وَ قَدْ كانُوا يُدْعَوْنَ اِلى السُّجودِ وَ هُمْ سالِمُونَ ﴾ [١] .

و نظير الآية قوله سبحانه :

﴿ فَأْتُوا بِسُورةٍ مِنْ مُثلِهِ وَ ادْعُوْا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُوْنِ اللهِ اِنْ كُنْتُمْ صادِقِين ﴾ [٢] .

الآية الثالثة : قوله تعالى :

﴿ وَ لَنْ تَستَطيعوا اَنْ تَعْدِلوا بَيْنَ النِّساءِ وَلَو حَرَصْتُمْ فَلاَ تَميلُوا كُلَّ المَيْلِ فَتَذَروها كَالْمعلَّقة ﴾ [٣] .

وجه الاستدلال انه سبحانه أمر بالعدل في قوله :

﴿ فَاِنْ خِفْتُم اَلَّا تَعْدِلُوا فواحدة ﴾ [٤] .

و مع ذلك أخبر عن عدم الاستطاعة على العدل .

يلاحظ عليه : ان قوله سبحانه « **فان خفتم ان لاتعدلوا فواحدة** » يدل على ان تزوّج اكثر من واحدة مشروط برعاية العدالة، فلوكان المراد من هذه العدالة هي التي اخبر الله سبحانه عنها بكونها خارجة عن استطاعة الانسان لزم إما

---

١ ـ سورة القلم : ٤٢ .

٢ ـ سورة البقرة : ٢٣ .

٣ ـ سورة النساء : ١٢٩ .

٤ ـ سورة النساء : ٣ .

لغوية الشرط، او عدم جواز تزوّج أكثر من واحدة اصلا، و بعبارة اخرى : العدالة في المقام واجب شرطي، فلو كانت خارجة عن استطاعة الانسان بحيث لاتتحقق في الخارج اصلاً لزم من ذلك انتفاء المشروط اعني عدم جواز نكاح اكثر من واحدة و هذا باطل قطعا .

فبالتأمل في جمل الآيتين يظهر ان العدالة التي هي شرط لتزوّج اكثر من واحدة ، غير العدالة التي لايتمكن الانسان من رعايتها .

فالمستطاع هي العدالة في الملبس و المأكل و المسكن و غيرها من حقوق الزوجة التي يقوم الزوج بها بجوارحه التي تحت اختياره .

و امّا غير المستطاع منها فهي المساواة في اقبال النفس و البشاشة و الأُنس و هو مما لايملكه المرء و لايحيط به اختياره فان الزوج يتأثر و ينفعل بجمال زوجته، و حسن معاشرتها معه ، و انفكاك المعلول عن علته محال .

الآية الرابعة : قوله تعالى :

﴿ و علَّم آدمَ الأسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقالَ اَنبِئُونِي بِاَسْماءِ هَؤُلآءِ اِنْ كُنْتُمْ صادقين * قالُوا سُبْحانَكَ لاعِلْمَ لَنا اِلَّا ما عَلَّمْتنا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيم ﴾ [١] .

وجه الاستدلال انه سبحانه كلَّفهم بالإنباء بالأسماء مع انهم لم يكونوا عالمين بها و معلوم ان غير العالم بأمر لايقدر على الإخبار عنه .

يلاحظ عليه : ان الامر في هذه الآية ليس بداعي التكليف و البعث نحو الإنباء، بل هو امر تعجيزي نظير قوله سبحانه :

﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِه ﴾ [٢] .

---

١ ـ سورة البقرة : ٣٢ ـ ٣١ .

٢ ـ سورة البقرة : ٢٣ .

كما ان الامر قد يكون بداعي التسخير كقوله تعالى :

﴿ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴾ [1] .

و الذي يشترط فيه قدرة المأمور على الفعل، هو الامر الحقيقي الذي يصدر بداعي بعث المخاطب نحو الفعل، لاغيره، من الأوامر التعجيزية و التسخيرية و الإمتحانية و نحو ذلك .

٥ ـ وجوب اللطف عند المتكلمين

مما يترتب على القول بالتحسين و التقبيح العقليين وجوب اللطف على الله تعالىٰ، و اشهر ما قيل في تعريفه هو ان اللطف عبارة عما يقرب المكلف الى الطاعة، و يبعده عن المعصية، ثم ان اتصل اللطف بوقوع التكليف يسمى لطفا محصّلا و الّا يسمى لطفا مقرّبا، قال السيد المرتضى :

« ان اللطف ما دعى الى فعل الطاعة، و ينقسم الى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة و لولاه لم يختره، و الى ما يكون اقرب الى اختيارها، و كلا القسمين يشمله كونه داعياً » [2] .

و قال التفتازاني :

« و في كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين، فان كان مقرّبا من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا مقرّبا و ان كان محصّلا له فلطفا محصّلا، و يخصُّ المحصّل للواجب باسم

---

١ ـ سورة البقرة : ٦٥ .

٢ ـ الذخيرة في علم الكلام، طبع مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين : ١٨٦ .

التوفيق، و المحصِّل لترك القبيح باسم العصمة »[١] .

برهان وجوب اللطف على الله تعالى:

استدلوا على وجوب اللطف عليه سبحانه بان ترك اللطف يناقض غرضه تعالى من خلقة العباد و تكليفهم، و هو قبيح لايصدر من الحكيم، قال المحقق البحراني:

«انه لو جاز الاخلال به في الحكمة فبتقدير ان لا يفعله الحكيم كان مناقضا لغرضه ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة: انه تعالى اراد من المكلف الطاعة، فاذا علم انه لايختار الطاعة او لايكون اقرب اليها الّا عند فعل يفعله به لامشقة عليه فيه ولاغضاضة وجب في الحكمة ان يفعله، اذ لواخلّ به لكشف ذلك عن عدم ارادته له، و جرى ذلك مجرى من اراد من غيره حضور طعامه و علم او غلب ظنه انه لايحضر بدون رسول، فمتى لم يرسل عدَّ مناقضا لغرضه .

و بيان بطلان اللازم: ان العقلاء يعدّون المناقضة للغرض سفها و هو ضد الحكمة و نقص و النقص عليه تعالى محال »[٢] .

اقول: ان اللطف اذا كان مؤثرا في رغبة اكثر المكلفين بالطاعة و ترك المعصية يجب من باب الحكمة و امّا اذا كان مؤثرا في آحادهم المعدودين فالقيام به

---

١ ـ شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني (م ٧٩٣ هـ)، ط منشورات الشريف الرضي، بقم: ٤ / ٣١٣ .

٢ ـ قواعد المرام: ١١٧ ـ ١١٨ .

من باب الفضل و الكرم .

ثم ان القائلين بوجوب اللطف ذكروا له شرطين :

الاوّل : ان لايكون له حظ في التمكين و حصول القدرة، إذ العاجز غير مكلف فلايتصور اللطف في مورده .

الثاني : ان لايبلغ حد الالجاء ولا يسلب عن المكلف الاختيار، لئلا ينافي الحكمة في جعل التكليف من ابتلاء العباد و امتحانهم .

و من هنا يتبين وهن ما استدل به القائل بعدم وجوب اللطف، حيث قال :

« لو وجب اللطف على الله تعالى لكان لايوجد في العالم عاص لانه ما من مكلف الّا و في مقدور الله تعالى من الالطاف مالو فعله به لاختار عنده الواجب و اجتنب القبيح » [١] .

اقسام اللطف :

اللطف امّا من فعل الله تعالى و يجب في حكمته فعله كالبعثة و إلّا عدّ تركه نقضا لغرضه كمامرَّ، او من فعل المكلف و حينئذٍ فاما ان يكون لطفا في تكليف نفسه، و يجب في حكمته تعالى ان يعرّفه اياه و يوجبه عليه و ذلك كمتابعة الرسل والاقتداء بهم، او في تكليف غيره و ذلك كتبليغ الرسول الوحي، ولايجوز في الحكمة ان يكلف ذلك الغير الّامع علمه تعالى بان ذلك اللطف يتحقق، و يجب ان يشتمل على مصلحة تعود الى فاعله، اذ ايجابه عليه لمصلحة غيره مع خلوّه عن مصلحة تعود اليه ظلم و هو عليه تعالى محال [٢] .

---

١ ـ لاحظ شرح الاصول الخمسة : ٥٢٣ .

٢ ـ قواعد المرام : ١١٨ ؛ إرشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري الحلي (م ٨٢٦هـ) : ٢٧٨ .

الفصل الثالث

القضاء و القدر

ان القضـاء و القدر مـن الأُصـول الاسلامية الواردة فـي الكتاب و السنّة، و ليس لمن له المام بهذين المصدرين الرئيسين ان ينكرهما او ينكر واحداً منهمـا، الّا ان المشكلة فـي توضيح مـا يراد منهمـا. فانه المزلقة الكبرىٰ فـي هـذا المقام و استيفاء البحث عنه يستدعي بيان أُمور :

١ ـ تعريف القضاء و القدر :

قال ابن فارس :

« القـدر بفتح الدال و سكونه حدُّ كلِّ شيء و مقداره و قيمته و ثمنه، و منه قوله تعالى :
﴿ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُه ﴾ اي قدر بمقدار قليل » [١] .

و قال الراغب :

« القدر و التقدير تبيين كمية الشيء » [٢] .

هـذا معنى القدر فـي اللغة و امّا معنى القضاء، فقـد ذكروا لـه معاني كثيرة،

---

١ ـ المقاييس : ٥ / ٦٣ .

٢ ـ المفردات، مادة قدر .

و ذكر العلّامة الحلّي له معاني عشر، و استدل لكلّ معنى بآية [١]، و الظاهر انه ليس له الّا معنى واحد، و ما ذكر من المعاني كلها مصاديق معنى واحد، و اوّل من نبّه لهذه الحقيقه، اللغويّ المعروف أحمد بن فارس بن زكريا حيث قال :

« القضاء اصل صحيح يدل على إحكام أمر و إتقانه و إنفاذه لجهته، قال الله تعالى :

﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمواتٍ فِي يَوْمَيْنِ ﴾ اى أحكم خلقهن... ـ الى ان قال : ـ و سمّي القاضي قاضيا لانه يحكم الأحكام و ينفذها و سمّيت المنية قضاءً لأنها امر ينفذ في ابن آدم و غيره من الخلق » [٢] .

و قال الراغب :

« القضاء فصل الامر قولا كان ذلك او فعلا » [٣] .

اقول : مجموع النصين من العلمين يرجع الى انّ ايّ قول او عمل اذا كان متقناً محكما، و جادّا قاطعا، و فاصلا صارما لايتغير ولا يتبدل، فذلك هو القضاء .

هذا ما ذكره ائمة اللغة، وقد سبقهم ائمة اهل البيت، كما ورد فيما روى عنهم عليهم السلام :

روى الكليني بسنده، الى يونس بن عبدالرحمن عن ابى الحسن الرضا عليه السلام وقد سأله يونس عن معنى القدر و القضاء فقال :

« هي الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء، و القضاء هو

---

١ ـ كشف المراد : ٢٤٦ .

٢ ـ المقاييس : ٥ / ٩٩ .

٣ ـ المفردات، مادة قضى .

الأبرام و اقامة العين » [1] .

و في رواية اخرى رواها البرقي في محاسنه، عرف عليه‌السلام القدر بقوله :

« هو الهندسة من الطول و العرض و البقاء، ثم قال : ان الله اذا شاء شيئا أراده و اذا أراده قدّره و اذا قدّره قضاه و اذا قضاه أمضاه » [2] .

٢ـ مراتب القضاء و القدر :

لكل من القضاء و القدر مراتب او اقسام، نشير اليها :

الف ـ القضاء و القدر التشريعيان : و يعنى به الأوامر و النواهي الالهية الواردة في الكتاب و السنة، وقد أشار اليه الأمام امير المؤمنين عليه‌السلام في كلامه حينما سأله الشامي عن معنى القضاء و القدر فقال :

« الامر بالطاعة و النهي عن المعصية، و التمكين من فعل الحسنة و ترك السيئة، و المعونة على القربة اليه و الخذلان لمن عصاه، و الوعد و الوعيد » الى آخر كلامه الشريف [3] .

و هذا القسم من القضاء و القدر لايُعدّ من المشاكل الكلامية ، حيث لم يقع فيه نزاع و بحث كلامي .

ب ـ القضاء و القدر التكوينيان : و يعنى به ما يرجع الى الحقائق الكونية و نظام الوجود و له اقسام :

---

١ ـ الكافي : ١ / ١٥٨ و رواه الصدوق في توحيده بتغيير يسير .

٢ ـ المحاسن، الشيخ أبو جعفر احمد بن خالد البرقي (م ٤٨٠ هـ)، ط دارالكتب الاسلامية بقم : ٢٤٤ و نقله المجلسي في البحار : ٥ / ١٢٢، الحديث ٦٩.

٣ ـ التوحيد للصدوق : ٣٨٠، بحار الانوار : ٥ / ١٢٨ باب القضاء و القدر ، الحديث ٧٤ .

١ـ القضاء و القدر العلميان :

فالتقدير العلمي عبارة عن تحديد كل شيء بخصوصياته في علمه الأزلي سبحانه، قبل ايجادها، فهو تعالى يعلم حد كل شيء و مقداره و خصوصياته الجسمانية و غير الجسمانية .

و المراد من القضاء العلمي هو علمه تعالى بضرورة وجود الأشياء و ابرامها عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجودها من الأسباب و الشرائط و رفع الموانع .

فعلمه السابق بحدود الاشياء و ضرورة وجودها، تقدير و قضاء علميان : وقد اشير الى هذا القسم ، في آيات الكتاب المجيد :

قال سبحانه :

﴿ وَمٰا كٰانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَمُوتَ اِلّٰا بِاِذْنِ اللهِ كِتٰاباً مُؤَجَّلا ﴾ [١] .

وقال ايضاً :

﴿ قُلْ لَنْ يُصِيبَنٰا اِلّٰا مٰا كَتَبَ اللهُ لَنٰا هُوَ مَوْلاٰنٰا وَ عَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ [٢] .

و قال :

﴿ وَ مٰا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلاٰ يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ اِلّٰا فِي كِتٰابٍ اِنَّ ذٰلِكَ على الله يَسيرٌ ﴾ [٣] .

و قال :

﴿ مٰا أَصابَ مِنْ مُصيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلاٰ فِي اَنْفُسِكُمْ

١ـ سورة آل عمران : ١٤٥ .

٢ـ سورة التوبة : ٥١ .

٣ـ سورة فاطر : ١١ .

اِلَّا فِي كِتابٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ نبرأها ... ﴾[١].

هذه بعض الآيات التي وردت في بيان ان خصوصيات الاشياء و ضرورة وجودها متحققة في علمه الأزلي، او مراتب علمه كالكتاب الوارد في الآيات الماضية.

٢ـ القضاء و القدر العينيان:

التقدير العينى عبارة عن الخصوصيات التي يكتسبها الشيء من علله عند تحققه و تلبسه بالوجود الخارجي.

و القضاء العيني هو ضروره وجود الشيء عند وجود علته التامة ضرورة عينية خارجية.

فالتقدير و القضاء العينيان ناظران الى التقدير و الضرورة الخارجيين اللذين يحتفّان بالشيء الخارجي، فهما مقارنان لوجود الشيء بل متحدان معه، مع ان التقدير و القضاء العلميان مقدمان على وجود الشيء.

فالعالم المشهود لنا لايخلو من تقدير و قضاء، فتقديره تحديد الاشياء الموجودة فيه من حيث وجودها، و آثار وجودها، و خصوصيات كونها بما انها متعلقة الوجود و الآثار بموجودات اخرى، اعني العلل و الشرائط، فيختلف وجودها و احوالها باختلاف عللها و شرائطها، فالتقدير يهدي هذا النوع من الموجودات الى ما قدر له في مسير وجوده، قال تعالى:

﴿ اَلَّذى خَلَقَ فَسَوّىٰ وَ الَّذِي قَدَّر فَهَدىٰ ﴾[٢].

اي هدى ما خلقه الى ما قدر له.

١ـ سورة الحديد: ٢٢.

٢ـ سورة الاعلى: ٢ـ٣.

و امّا قضاؤه ، فلما كانت الحوادث في وجودها و تحققها منتهية اليه سبحانه فالم تتمّ لها العلل و الشرائط الموجبة لوجودها، فانها تبقى على حال التردد بين الوقوع و اللاوقوع، فاذا تمّت عللها و عامّة شرائطها ولم يبق لها الّا ان توجد، كان ذلك من الله قضاء و فصلالها من الجانب الآخر و قطعا للابهام .

و بذلك يظهر ان التقدير و القضاء العينيين من صفاته الفعلية سبحانه فان مرجعهماالىافاضة الحد والضرورة علىالموجودات، واليه يشيرالامامالصادق عليه السلام في قوله :

« القضاء و القدر خلقان من خلق الله ، والله يزيد في الخلق ما يشاء »[١].

و من هنا يكشف لنا الوجه في عناية النبي و أهل البيت عليهم السلام بالايمان بالقدر، و ان المؤمن لايكون مؤمنا الا بالايمان به[٢]، فان التقدير و القضاء العينيين من شعب الخلقة، وقد عرفت في ابحاث التوحيد ان من مراتب التوحيد، التوحيد في الخالقية، وقد عرفت انفاً ان حدود الاشياء و خصوصياتها، و ضرورة وجودها منتهية الى ارادته سبحانه، فالأيمان بهما، من شؤون التوحيد في الخالقية .

و لأجل ذلك ترى انه سبحانه اسند القضاء و القدر الى نفسه و قال :

---

١ ـ التوحيد للصدوق : الباب ٦٠، الحديث ١ .

٢ ـ روى الصدوق في الخصال بسنده عن علي عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة : حتى يشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له، و انى رسول الله بعثني بالحق، وحتى يؤمن بالبعث بعد الموت وحتى يؤمن بالقدر » ـ البحار : ج ٥ ، باب القضاء و القدر ، الحديث ٢ ـ.
و روى ايضاًبسنده عن ابي امامةالصحابي، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :«أربعة لاينظرالله اليهم يوم القيامة : عاقّ، و منّان و مكذب بالقدر، و مدمن خمر » ـ البحار : ج ٥ ، باب القضاء و القدر، الحديث ٣ ـ .
و روى الترمذي عن جابر بن عبدالله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره و شره » ـ جامع الاصول، ابن الاثير الجزري (م ٦٠٦ هـ) : ١٠ / ٥١١ كتاب القدر، الحديث ٧٥٥٢ ـ.

﴿ قَدْ جَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شَيءٍ قَدْراً ﴾ [١].

و قال تعالى:

﴿ وَاِذا قضىٰ اَمْراً فَاِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ ﴾ [٢].

و قال سبحانه:

﴿ فَقَضا هُنَّ سَبْعَ سَمواتٍ فِي يَوْمَيْنِ ﴾ [٣].

و قال تعالى:

﴿ اِنّا كُلَّ شَيءٍ خَلَقْناهُ بِقَدر ﴾ [٤].

و قال سبحانه:

﴿ وَ اِنْ مِنْ شَيءٍ اِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُه وَ ما نُنَزِّلُه اِلَّا بقَدرٍ مَعْلُومٍ ﴾ [٥].

و غيرها من الآيات الحاكية عن قضائه سبحانه بالشيء و ابرامه على صفحة الوجود.

٣ـ القضاء و القدر الكليان:

ما تقدم من التقدير و القضاء العينيين كان ناظراً الى كل شيء من الموجودات الكونية، و نسميها القضاء و القدر الشخصيين، و هناك قسم آخر من القضاء و القدر التكوينيين، و يعنى بهما القوانين و السنن الالهية السائدة على الكون

١ـ سورة الطلاق: ٣.

٢ـ سورة البقرة: ١١٧.

٣ـ سورة فصلت: ١٢.

٤ـ سورة القمر: ٤٩.

٥ـ سورة الحجر: ٢١.

و المجتمع الانسانى و افراده .

فقانون العلية العام من التقدير و القضاء التكوينيين، لايشذ عنه شيء من الظواهر الكونية و حقائقها الموجودة، و من هذا القسم سنَّة الفناء على جميع الموجودات الارضية التي اشيرأليها في قوله سبحانه :

﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [1] .

و من هذا القسم قضاؤه سبحانه بموت كل انسان، كما قال سبحانه :

﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ﴾ [2] .

و هناك سنن الهية سائدة على المجتمع الإنساني في حياته المادية و المعنوية اشير اليها في الكتاب المجيد خارجة عما نحن بصدده هنا و مناسبة للابحاث التفسيريه .

افعال العباد و التقدير العلمي الالهي :

قد تعرفت على حقيقة القضاء و القدر و مراتبهما ـ فعند ذاك ـ يلزمنا ان نتعرف على الصلة بين هذه المسألة و مسألة الجبر و الاختيار، و هذا في الحقيقة هو البحث الكلامي الذي اختلفت فيه آراء المتكلمين الاسلاميين فذهبت كل فرقة الى ما توحي اليه أصول مذهبه فنقول :

التقدير العلمي ـ كما عرفت ـ عبارة عن تحديد كل شيء بخصوصياته في علمه الأزلي سبحانه قبل ان يخلق الاشياء، و على هذا فالله تعالى عالم بافعال المجرمين و قسوة السفّاكين، و طاعة الطائعين قبل وجودها، هذا من جانب .

و من جانب آخر : ان علمه تعالى بالأُمور علم بالواقع و الحقيقة و هولاٰ

---

١ ـ سورة الرحمن : ٢٦ .

٢ ـ سورة الزمر : ٣٠ .

يتخلف عن الواقع قيد شعرة .

و على هذين الأساسين ربما يتصور أنَّ تعلق ذلك العلم بكل الاشياء عموما، و الافعال الصادرة عن الانسان خصوصا، يجعل الانسان مجبورا مضطرا متظاهرا بالحرية و الاختيار، لانه تعالى اذا كان يعلم من الازل أنَّ هذا الشخص سيرتكب الذنب الفلاني في الساعة المعينة، فبما ان العلم الالهي لايتخلّف عن معلومه يجب ان يكون الشخص مصدرا لهذا الذنب، ولا يستطيع ان يتخلّف عنه، اذ تخلّفه، نفس تخلّف علم الله عن الواقع و صيرورة علمه جهلا تعالى الله عنه .

و الجواب عن ذلك: ان علمه سبحانه لم يتعلق بصدور أيّ اثر من مؤثر، على اي وجه اتفق، و انما تعلق علمه بصدور الآثار عن العلل مع الخصوصية الكامنة في نفس تلك العلل، فان كانت العلّة علة طبيعية فاقدة للشعور و الاختيار او واجدة للعلم فاقدة للاختيار، فتعلق علمه سبحانه بصدور فعلها و اثرها عنها بهذه الخصوصية لا على ايّ وجه اتفق .

ثم ان الاعمال الصادرة من الانسان على قسمين، قسم يصدر منه بلاشعور ولا ارادة كاعمال الجهاز الدَّموي و الجهاز المعدي و جهاز القلب، والاحشاء، التي تتسم في افعال الانسان بسمة الاعمال الا ضطرارية غير الاختيارية .

و قسم آخر يصدر منه عن ارادة و اختيار، و يتسم بسمة الاعمال الاختيارية غير الاضطرارية كدراسته و كتابته و تجارته و زراعته .

و على ما سبق من ان علم الله تعالى تعبير عن الواقع بمالايتخلّف عنه قيد شعرة، فيجب ان يقوم الانسان بكل قسم من اعماله على حسب السمة التي اتسم بها، فلو كان مصدراً لعمل الجهاز الدموي عن اختيار ـ وقد تعلق علمه بصدوره عنه على وجه الاضطرار ـ لزم تخلّف علمه عن معلوماته، كما انه لوكان مصدراً للقسم الآخر من افعاله ككتابته و خياطته على وجه الالجاء والاضطرار، لزم تخلّف علمه عن الواقع .

موقف النبي و اهل بيته و بعض الصحابة :

ان المأثور الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم و اهل بيته عليهم السلام و بعض الصحابة انه لاصلة بين الاعتقاد بالقضاء و القدر و تبرير المعاصي و المساوي عن ذلك الطريق، و انهما ليسا سالبين للاختيار و اليك فيما يلي نماذج من هذه المأثورات :

١ ـ قال النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم :

« سيأتي زمان على امتى يؤولون المعاصي بالقضاء اولئك بريئون مني و انا منهم براء » [1].

٢ ـ و قال صلى الله عليه وآله وسلم :

« خمسة لايستجاب لهم : أحدهم رَجل مرّ بحائط مائل و هو يقبل اليه ولم يسرع المشى حتى سقط عليه ... » [2].

٣ ـ لما انصرف امير المؤمنين عليه السلام من صفين أقبل شيخ فجثا بين يديه ثم قال له يا أمير المؤمنين اخبرنا عن مسيرنا الى اهل الشام، ابقضاء الله و قدره ؟، فقال : أجل يا شيخ، ما علوتم من طلعة، ولا هبطتم من واد، الّا بقضاء من الله و قدر، فقال الشيخ : عندالله احتسب عنائي يا امير المؤمنين، فقال عليه السلام :

« مه يا شيخ ، فوالله لقد عظّم الله لكم الاجر في مسيركم و انتم سائرون، ـ الى ان قال : ـ او تظن انه كان قضاءً حتماً، و قدرا لازماً ؟ انه لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و الامر و النهى ... » [3].

٤ ـ و قال عليه السلام عندما سئل عن القضاء و القدر :

---

١ ـ الصراط المستقيم : ٣٢ .

٢ ـ بحار الانوار : ٥ / ١٠٥ باب القضاء و القدر ، ذيل الحديث ٣١ .

٣ ـ التوحيد للصدوق : الباب ٦٠ ، الحديث ٢٨ .

« لاتقولوا وكلهم الله الى انفسهم فتوهنوه، ولا تقولوا اجبرهم على المعاصي فتظلموه، ولكن قولوا الخير بتوفيق الله و الشرّ بخذلان الله و كل سابق في علم الله » [١] .

٥ ـ و قال الامام الصادق عليه السلام :

«كماان بادىء النعم من الله عزوجل قد نحلكموه، كذلك الشرّ من انفسكم و ان جرى به قدره » [٢] .

٦ ـ قد أُتي عمر بسارق فقال :

« لم سرقت، فقال قضى الله عليّ، فأمر به فقطعت يده و ضرب اسواطا، فقيل له في ذلك، فقال :القطع للسرقة، و الجلد للكذب على الله » [٣] .

٧ ـ وقيل لعبدالله بن عمر :

« ان اقواما يزنون و يشربون الخمر و يسرقون و يقتلون النفس و يقولون : كان في علم الله فلم نجد بدا منه، فغضب ثم قال : سبحان الله العظيم، قد كان ذلك في علمه انهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها ... » [٤] .

روايات القدر و كون الانسان مسيَّرا في افعاله :

ان الظاهر مما رواه اصحاب الصحاح و المسانيد ان القدر عامل غالب على

---

١ ـ بحار الانوار : ٥ / ٩٥، باب القضاء و القدر، الحديث ١٦ .

٢ ـ بحار الانوار : ٥ / ١١٤، الحديث ٤٢ .

٣ ـ طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى المرتضىٰ الزيدي (م ٨٤٠ هـ)، ط بيروت، ١٣٨٠ : ١١ .

٤ ـ نفس المصدر : ١٢ .

الانسان في افعاله الاختيارية يتحكم بها، و يسلبه عنه الاختيار، و ان الانسان مسيَّر في حياته يسير حسب ما قدر له و كتب عليه، فلنعرض بعض ما وقفنا عليه كنموذج من هذه الروايات :

١ ـ روى البخاري في صحيحه :

« احتج آدم و موسى، فقال له موسى يا آدم انت ابونا خيبتنا، و اخرجتنا من الجنة، فقال له آدم، يا موسى، اصطفاك الله بكلامه، و خط لك بيده، اتلومنى على امر قدر الله عليَّ قبل ان يخلقنى بأربعين سنة » [١] .

٢ ـ و روي ايضاً عن زيدبن وهب عن عبدالله قال حدثنا رسول الله ﷺ و هو الصادق المصدق :

« ...الى ان قال : ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع : برزقه و أجله و شقي او سعيد، فوالله ان احدكم او الرجل، يعمل بعمل اهل الكتاب حتى ما يكون بينه و بينها غير باع او ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها، وان الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه و بينها غير ذراع او ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها » [٢] .

٣ ـ روى مسلم في صحيحه عن سرادقة بن مالك بن جعشم انه قال :

« يا رسول الله بين لنا ديننا كأنا خلقنا الان، فيم عمل اليوم؟ افيما جفت به الأقلام و جرت به المقادير ؟ ام فيما يستقبل ؟ قال : لا بل فيما جفت به الأقلام و جرت به المقادير .

---

١ ـ صحيح البخاري، محمّد بن اسماعيل البخاري (م ٢٥٦ هـ)، ط مكتبة عبدالحميد، احمد حنفي، مصر عام ١٣١٤ : ٨ / ١٢٢ باب في القدر .

٢ ـ صحيح البخاري : ٨ / ١٢٣ ، باب في القدر .

قال : ففيم العمل ؟

قال : اعملوا فكل ميسّر لما خلق له ، و كل عامل بعمله » [١] .

٤ ـ و روى البخاري [٢] عن ابي هريرة قال :

« قال لي النبي ﷺ : جف القلم بما أنت لاق ... » .

و رواه مسلم في صحيحه .

و ينقل النووي في شرح هذا الحديث :

« و يقول الملك الموكل بالنطفة : يا رب أشقي أم سعيد فيكتبان ، و يكتب عمله و أثره، و أجله و رزقه ثم تطوى الصحف، فلايزاد فيها ولا ينقص » .

الى غير ذلك مما نقلها أرباب الصحاح و المسانيد في مسفوراتهم، و الذي يستفاد منها هو ان القدر حاكم متعنّت، قاس على المساكين العاجزين بلاسبب و مبرِّر، و هو الذي اوجب شقاء الكفار و العصاة شقاء أبديا ولا مجال بعد ذلك لرأفته سبحانه و رحمته و احسانه .

عرض هذه الروايات على الكتاب و السنة المعتبرة :

لاشك ان هذه الروايات بما يظهر لها من المفاد المذكور آنفاً مخالفة للكتاب و السنة المعتبرة، امّا الكتاب فيعرف الانسان في موقف الهداية و الضلالة موجودا مختارا و يقول :

---

١ ـ صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج (م ٢٦١ هـ)، ط نشر محمّدعلي صبيح مصر : ٨ / ٤٤ يلاحظ شرح النووي : ١٦ / ١٨٦ .

٢ ـ صحيح البخاري : ٨ / ١٢٢٢ .

﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً و إِمَّا كَفُوراً ﴾ [١] .

و يقول :

﴿ قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَ إِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ﴾ [٢] .

و يقول :

﴿ قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ﴾ [٣] .

الى غير ذلك من الآيات المتضافرة في هذا الصدد .

و امّاالسنة فقد وقفت على نماذج منها عندما اشرناالى موقف النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و أهل بيته عليهم السلام و بعض الصحابة، و عرفت انه لاصلة بين الاعتقاد بالتقدير الألهي و تبرير المعاصي و المساوىء عن ذلك الطريق، و انه لايجعل الانسان فاعلا مضطرا مسلوب الاختيار .

الأحبار و اشاعة فكر القدر :

لقد ابتلى المسلمون بعد كعب الأحبار بكتابي آخر قد بلغ الغاية في بثّ الاسرائيليات بين المسلمين، و هو وَهْب بن منبّة [٤] و يظهر من تاريخ حياته انه

---

١ ـ سورة الدهر : ٣ .

٢ ـ سورة سبا : ٥٠ .

٣ ـ سورة الانعام : ١٤٠ .

٤ ـ قال الذهبي: ولد في آخرخلافة عثمان، كثيرالنقل عنكتب الاسرائيليات،توفي سنة ١١٤، وقد ضعفه الفلاس . (ميزان الاعتدال،للذهبي [م ٧٤٨ هـ]، نشر دارالمعرفةبيروت : ٤ / ٣٥٢ـ٣٥٣) وقال في(تذكرة الحفاظ، ط بيروت) : عالم اهل اليمن ولد سنة ٣٤، و عنده من علم الكتاب شيء كثير، فانه صرف عنايته الى ذلك، و بالغ و حديثه في الصحيحين عن اخيه همام (تذكرة الحفاظ :١ / ١٠٠ـ ١٠١).

أحد المصادر لانتشار نظرية نفي الاختيار و المشيئة عن الانسان، حتى المشيئة الظليّة لمشيئته سبحانه التي لولاها لبطل التكليف و البعث الشريعيين.

روى حماد بن سلمة عن ابي‌سنان قال: سمعنا وهب بن منبة قال:

«كنت اقول بالقدر حتى قرأت بضعا و سبعين كتابا من كتب الانبياء في كلها: من جعل لنفسه شيئا من المشيئة فقد كفر، فتركت قولي» [1].

التقدير هو الراسم للحياة عند المشركين:

تنص الآيات القرانية على ان المشركين كانوا معتقدين بالتقدير اولاً، و في الوقت نفسه يرونه مساوقا للجبر و راسما للحياة و معينا للمصير، و اليك نقل ما ذكره القرآن في عقيدة المشركين:

١ ـ قوله تعالى:

﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْشَاءَ اللهُ ما أَشْرَكْنا وَلا آباؤُنا وَلا حَرَّمْنا مِنْ شَيء ﴾ [2].

٢ ـ و يقول تعالى:

﴿ وَ قالُوا لَوْشاءَ الرَّحْمٰنُ ما عَبَدْناهُمْ مالَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ اِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصون ﴾ [3].

فهاتان الآيتان و ما يضاهيها من الآيات الاخر تبين لنا موقف المشركين من التقدير و تحليلهم لهذا الاصل و لاجل ذلك يجب ان يكون تفسير التقدير على

---

١ ـ ميزان الاعتدال: ٤ / ٣٥٣.

٢ ـ سورة الانعام: ١٤٨.

٣ ـ سورة الزخرف: ٢٠.

وجه لايتفق مع زعم المشركين به، فانه تعالى كذّبهم في تلك العقيدة و قال :

﴿ كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتّٰى ذاقُوا بَأْسَنا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوه لَنا اِنْ تَتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنَّ وَ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾[1].

فتبين مما تقدم ان الاحاديث الدالة على ان الاعتقاد بالتقدير الالهي ينافي القول بالاختيار و يجعل الانسان مضطرا في افعاله تخالف نصوص الكتاب العزيز و الاحاديث المعتبرة المأثورة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم و اهل بيته المعصومين عليهم السلام اولاً، و يوافق مع فكرة المنحرفين من اهل الكتاب كوَهْب بن منبّة ثانياً، و يطابق فكرة المشركين في مسألة القدر ثالثاً. و مع ذلك غير صالحة للأخذ بداليلها الظاهرية بل يجب تأويلها بما يتطابق مع الكتاب و السنة المعتبرة، ان أمكن، و الّا يجب طرحها .

---

١ ـ سورة الانعام : ١٤٨ .

الفصل الرابع

البداء عند الامامية

ان البداء في اللغة هو الظهور بعد الخفاء، قال تعالى :

﴿ و بدا لَهُمْ مِنَ اللهِ مَالَمْ يكونوا يَحْتَسِبُونَ * وَ بَدَ الَهُمْ سَيِّئاتُ ماكسبُوا ﴾[1].

و البداء بهذا المعنى لايطلق على الله سبحانه بتاتا ، لاستلزامه حدوث علمه تعالى بشيء بعد جهله به .

الاعتقاد بالبداء عند ائمة أهل البيت عليهم السلام :

تحتل مسألة البداء في عقائد الشيعة الامامية المكانة الاولىٰ، و هم تابعون في ذلك للنصوص الواردة عن ائمة أهل البيت عليهم السلام في تلك المسألة :

١ ـ روى الصدوق [2] باسناده عن زرارة عن أحدهما، يعني اباجعفر و اباعبدالله عليهما السلام قال :

« ما عبدالله عزّوجلّ بشيء مثل البداء » .

٢ ـ و روى باسناده عن هشام بن سالم عن ابيعبدالله عليه السلام قال :

---

١ ـ سورة الزمر : ٤٧ ـ ٤٨ .

٢ ـ التوحيد، للصدوق : الباب ٥٤، الحديث ١ .

« ما عظّم الله عزّوجلّ بمثل البداء » .

٣ ـ و روى باسناده عن محمّد بن مسلم عن ابي‌عبدالله عليه‌السلام قال :

« ما بعث الله عزّوجلّ نبيا حتى يأخذ عليه ثلاث خصال : الاقرار بالعبودية، و خلع الانداد، و ان الله يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء » .

٤ ـ و عن الريان بن الصلت، قال سمعت الرضا عليه‌السلام يقول :

« ما بعث الله نبيا قطّ الّا بتحريم الخمر، و ان يقر له بالبداء » .

الى غير ذلك من مأثوراتهم عليهم‌السلام في هذا المجال .

موقف الامامية في احاطة علمه تعالى :

اتفقت الإمامية تبعا لنصوص الكتاب و السنة و البراهين العقلية على انه سبحانه عالم بالاشياء و الحوادث كلها غابرها و حاضرها و مستقبلها، كلّيّها و جزئيّها، وقد وردت بذلك نصوص عن ائمة أهل البيت عليهم‌السلام .

قال الامام الباقر عليه‌السلام :

«كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل الله عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد ما كوّنه » [١] .

و قال الامام الصادق عليه‌السلام :

« فكل أمر يريده الله فهو في علمه قبل ان يصنعه ليس شيء يبدو له الّا وقدكان في علمه،ان الله لايبدو له من جهل » [٢] .

---

١ ـ بحار الانوار : ٤ / ٨٦، الحديث ٢٣ .

٢ ـ بحار الانوار : ٤ / ١٢١، الحديث ٦٣ .

الى غير ذلك من النصوص المتضافرة في ذلك .

حقيقة البداء عند الامامية :

و بذلك يظهر ان المراد من البداء الوارد في أحاديث الامامية و يعدُّ من العقائد الدينية عندهم ليس معناه اللغوي، أفهل يصح ان ينسب الى عاقل ـ فضلا عن باقر العلوم و صادق الأُمة ـ القول بان الله لم يعبد ولم يعظم الّا بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه، والعلم بعد الجهل ؟! كلّا، كل ذلك يؤيد ان المراد من البداء في كلمات هؤلاء العظام غير ما يفهمه المعترضون، بل مرادهم من البداء ليس الّا ان الانسان قادر على تغيير مصيره بالاعمال الصالحة و الطالحة [١] و ان لله سبحانه تقديرا مشترطا موقوفا، و تقديراً مطلقا، و الانسان انما يتمكن من التأثير في التقدير المشترط، و هذا بعينه قدر إلٰهي، والله سبحانه عالم في الأزل، بكلا القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، اعني الاعمال الانسانية المؤثرة في تغيير مصيره و عدم وقوعه، و لكن هذا العلم الازلي لايسلب الاختيار عن الانسان كما تبيّن في البحث المتقدم و اليك فيما يلي تنصيص علمين من اعلام الشيعة الامامية في تعريف البداء .

قال الشيخ المفيد (م / ٤١٣ هـ) : قد يكون الشيء مكتوبا بشرط فيتغير الحال فيه، قال الله تعالى :

﴿ ثُمَّ قَضىٰ أَجَلاً وَ اَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَه ﴾ [٢].

فتبين ان الآجال على ضربين، و ضرب منهما مشترط يصح فيه الزياده و النقصان، ألاترى قوله تعالى :

---

١ ـ سيوافيك ان النبيّ الاكرم ـ حسب ما رواه البخارى ـ استعمل لفظ البداء في نفس ذاك المعنى الذي تتبنّاه الامامية .

٢ ـ سورة الانعام : ٢ .

﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾[١].

و قوله تعالى :

﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ ﴾[٢].

فبيّن ان آجالهم كانت مشترطة في الامتداد بالبر و الانقطاع عن الفسوق، و قال تعالى فيما اخبربه عن نوح عليه السلام في خطابه لقومه :

﴿ اِسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً ... ﴾[٣].

فاشترط لهم في مدّ الاجل و سبوغ النعم الاستغفار، فلولم يفعلوا قطع آجالهم و بتر اعمالهم و استأصلهم بالعذاب، فالبداء من الله تعالى يختص بما كان مشترطا في التقدير و ليس هو انتقال من عزيمة الى عزيمة تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا[٤].

و قال الشيخ الطوسي :

« اذا اضيفت هذه اللفظة (لفظة البداء) الى الله تعالى فمنه مايجوز اطلاقه عليه، و منه مالايجوز، فاما مايجوز من ذلك فهو ما افاد النسخ بعينه، و يكون اطلاق ذلك عليه على ضرب من التوسع، و على هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين عليهم السلام من الاخبار المتضمنة لاضافة البداء الى الله

---

١ ـ سورة الفاطر : ١١ .

٢ ـ سورة الاعراف : ٩٦ .

٣ ـ سورة نوح : ١١ ـ ١٠ .

٤ ـ تصحيح الاعتقاد، للشيخ المفيد (م ٤١٢ هـ)، ط منشورات الرضي بقم، باب معنى البداء : ٥٠ ولاحظ ايضا اوائل المقالات ، باب القول في البداء و المشيئة : ٥٢ .

تعالى دون مالايجوز عليه: من حصول العلم بعد ان لم يكن ...» [١].

تفسير البداء في ضوء الكتاب و السنة:

هذا بعض ما أفاده علماء الشيعة القدامى حول البداء، و حقيقته كما ترى ليس الّا تغيير المصير و المقدّر بالاعمال الصالحة و الطالحة و تأثيرها في ما قدّرالله تعالى لهم من التقدير المشترط، ولإيضاح هذا المعنى نشير الى نماذج من الآيات القرآنية و ما ورد من الروايات في تغيير المصير بالأعمال الصالحة و الطالحة.

الف ـ القرآن و تأثير عمل الانسان في تغيير مصيره:

١ ـ قال سبحانه:

﴿ إِنَّ اللهَ لاٰ يُغَيِّرُ مٰا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مٰا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ [٢].

٢ ـ و قال سبحانه:

﴿ ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً اَنْعَمَها عَلىٰ قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّروا مٰا بِاَنْفُسِهِمْ ﴾ [٣].

٣ ـ و قال سبحانه:

﴿ وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنٰا عَلَيْهِمْ بَرَكٰاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْاَرض وَ لٰكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنٰاهُمْ بِما كٰانُوا

---

١ ـ عدة الاصول، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠ هـ): ٢ / ٢٩، ولاحظ ايضاً كتابه «الغيبة»: ٢٦٢ ـ ٢٦٤، ط النجف.

٢ ـ سورة الرعد: ١١.

٣ ـ سورة الانفال: ٥٣.

يَكْسِبُونَ ﴾ [١].

٤ ـ و قال سبحانه :

﴿ وَ اِذْ تَاَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنَ شَكَرْتُمْ لَاَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ اِنَّ عذابِي لَشَدِيدٌ ﴾ [٢].

٥ ـ و قال سبحانه :

﴿ فَلَولاٰ كٰانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعها اِيمٰانُها اِلّاٰ قَومَ يُونس لَمّٰا آمَنوا كَشَفْنٰا عَنْهُم عَذٰابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيٰاةِ الُّدنْيا وَ مَتَّعْنٰاهُمْ الى حِينٍ ﴾ [٣].

٦ ـ و قال سبحانه :

﴿ فَلَولاٰ اَنَّه كٰانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِه اِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونِ ﴾ [٤].

٧ ـ و قال سبحانه :

﴿وَ ضَرَبَ الله مَثلاً قَرْيَةً كٰانَتْ آمِنةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكٰانٍ فَكَفرتْ بِأَنْعُمِ الله فَأَذاقها اللهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِمٰا كٰانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ [٥].

الى غير ذلك من الآيات .

---

١ ـ سورة الاعراف : ٩٦ .

٢ ـ سورة ابراهيم : ٧ .

٣ ـ سورة يونس : ٩٨ .

٤ ـ سورة الصافات : ١٤٣ ـ ١٤٤ .

٥ ـ سورة النحل : ١١٢ .

ب ـ الروايات و تأثير العمل في تغيير المصير:

١ ـ روى السيوطي عن علي عليه السلام انه يسأل رسول الله عن هذه الاية «يمحو الله ما يشاء»، فقال:

«لأقرّن عينيك بتفسيرها، ولأقرّن عين امتي بعدي بتفسيرها: الصدقة على وجهها، وبرّ الوالدين، و اصطناع المعروف، يحوّل الشقاء سعادة، و يزيد في العمر، و يقي مصارع السوء» (١).

٢ ـ و اخرج الحاكم عن ابن عباس قال:

«لاينفع الحذر من القدر، و لكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر» (٢).

٣ ـ و قال الامام الباقر عليه السلام:

«صلة الأرحام تزكّي الأعمال، و تنمّي الاموال، و تدفع البلوى، و تيسّر الحساب، و تنسىء في الاجل» (٣).

٤ ـ و قال الصادق عليه السلام:

«ان الدعاء يردّ القضاء، و ان المؤمن ليذنب فيحرم بذنبه الرزق» (٤).

الى غير ذلك من الاحاديث المتضافرة المروية عن الفريقين في هذا المجال.

---

١ ـ الدر المنثور، جلال الدين السيوطي (م ٩١١ هـ): ٤ / ٦٦.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ الكافي: ٢ / ٤٧٠.

٤ ـ البحار: ٩٣ / ٢٨٨.

النزاع لفظي :

مما تقدم يظهر ان حقيقة البداء ـ و هي تغيير مصير الانسان بالأعمال الصالحة و الطالحة ـ ممّالا مناص لكل مسلم من الاعتقاد به و الى هذا اشار الشيخ الصدوق بقوله :

« فمن أقرَّالله عزَّوجلَّ بان له ان يفعل ما يشاء و يعدم ما يشاء و يخلق مكانه ما يشاء و يقدِّم ما يشاء و يؤخّر مايشاء، ويأمر بماشاء كيف شاء، فقد أقرَّبالبداء، وماعظَّم الله عزَّوجلَّ بشيء أفضل من الاقرار بانَّ له الخلق و الامر و التقديم والتأخير و اثبات مالم يكن و محو ما قدكان » [١].

فالنزاع في الحقيقة ليس الّا في التسمية، ولو عرف المخالف ان تسمية فعل الله سبحانه بالبداء من باب المجاز و التوسع لما شهر سيوف النقد عليهم، و ان أبىٰ حتى الاطلاق التجوّزي، فعليه ان يتبع النبي الاعظم صلى الله عليه وآله وسلم حيث اطلق لفظ البداء عليه سبحانه بهذا المعنى المجازى الذي قلنا، فى حديث الأقرع و الابرص و الأعمى، روى ابوهريرة انه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول :

« ان ثلاثة في بني‌اسرائيل ابرص و اقرع و اعمى، بدالله عزَّوجلَّ ان يبتليهم » [٢].

فبأيِّ وجه فسَّر كلامه صلى الله عليه وآله وسلم يفسر كلام اوصيائه .

فاتضح بذلك ان التسمية من باب المشاكلة، و انه سبحانه يعبر عن فعل نفسه في مجالات كثيرة بما يعبِّر به الناس عن فعل انفسهم لأجل المشاكلة الظاهرية فترى القرآن ينسب الى الله تعالى « المكر و الكيد » و « الخديعة »

---

١ ـ التوحيد، للصدوق : الباب ٥٤، ص ٣٣٥ .

٢ ـ النهاية في غريب الحديث و الاثر : ١ / ١٠٩ ؛ للامام مجدالدين ابي السعادات المبارك بن محمّد الجزري ؛ رواه البخاري في صحيحه لاحظ : ٤ / ١٧٢.

و « النسيان » و « الأسف » اذ يقول :

﴿ يَكيدونَ كَيْداً * وَ أَكيدُ كَيْداً ﴾ [١] .

﴿ وَ مَكروا مَكْرا وَ مَكَرْنا مَكْراً﴾ [٢] .

﴿ اِنَّ الْمُنافِقِينَ يُخادِعُونَ اللهِ وَ هُو خادِعُهُمْ ﴾ [٣] .

﴿ نَسُوا الله فَنَسِيَهُمْ ﴾ [٤] .

﴿ فَلَمّا آسَفونا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ ﴾ [٥] .

الى غير ذلك من الآيات و الموارد .

و بذلك تقف على ان ما ذكره الأشعرى في (مقالات الأسلاميين)، و البلغمي في تفسيره، و الرازي في المحصل، و غيرهم حول البداء، لاصلة له بعقيدة الشيعة فيه، فانهم فسروا البداء لله بظهور ما خفي عليه، و الشيعة براء منه، بل البداء عندهم كما عرفت تغيير التقدير المشترط من الله تعالى، بالفعل الصالح و الطالح، فلوكان هناك ظهور بعد الخفاء فهو بالنسبة الينا لأبالنسبة الى الله تعالى، بل هو بالنسبة اليه ابراء ما خفي و اظهاره، ولو اطلق عليه البداء من باب التوسع .

اليهود و انكار النسخ و البداء :

ثم ان المعروف من عقيدة اليهود انهم يمنعون النسخ سواء كان في التشريع و التكوين، امّا النسخ في التشريع فقد استدلوا على امتناعه بوجوه مذكورة في

---

١ ـ سورة الطارق : ١٥ـ١٦ .

٢ ـ سورة النمل : ٥٠ .

٣ ـ سورة النساء : ١٤٢ .

٤ ـ سورة التوبة : ٦٧ .

٥ ـ سورة الزخرف : ٥٥ .

كتب اصول الفقه مع الجواب عنها، و امّا النسخ في التكوين و هو تمكن الانسان من تغيير مصيره بما يكتسبه من الاعمال بارادته و اختياره، فقد استدلوا على امتناعه بان قلم التقدير و القضاء اذا جرى على الاشياء في الازل استحال ان تتعلق المشيئة بخلافه.

و **بعبارة اخرى**: ذهبوا الى ان الله قد فرغ من امر النظام و جفَّ القلم بما كان فلايمكن لله سبحانه محو ما اثبت و تغيير ما كتب اولاً.

و هذا المعنى من النسخ الذى انكرته اليهود هو بنفسه كما ترى حقيقة البداء بالمعنى الذي يعتقده الشيعة الامامية كما عرفت، فانكاره من العقائد اليهودية التي تسرَّت الى المجتمعات الاسلامية في بعض الفترات واكتسى ثوب العقيدة الاسلامية، مع ان القرآن الكريم يردُّ على اليهود في عقيدتهم هذه و يقول:

﴿ يَمْحُوااللهُ مٰا يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتٰابِ ﴾[1].

و يقول ايضاً:

﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾[2].

و يقول:

﴿ الا لَهُ الْخَلْقُ وَ الاَمْرُ تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِين ﴾[3].

و الآية مطلقة غير مقيدة بزمان دون زمان، و لأجل ذلك ينسب الى الله تعالى كل ما يرجع الى الخلق و الايجاد و يبيّن ذلك بصيغ فعلية استقبالية دالّة على الاستمرار في كثير من الآيات الراجعة الى الخلق و التدبير.

وقد حكى سبحانه عقيدة اليهود بقوله:

١ـ سورة الرعد: ٣٩.

٢ـ سورة الرحمن: ٢٩.

٣ـ سورة الاعراف: ٥٤.

﴿ قَالَتِ الْيَهودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَة ﴾ [١] .

فهذا القول عنهم يعكس عقيدتهم في حق الله سبحانه، و انه مسلوب الارادة تجاه كل ما كتب و قدّر، و بالنتيجة عدم قدرته على الانفاق زيادة على ما قدّر و قضى، فردّ الله سبحانه عليهم بابطال تلك العقيدة بقوله :

﴿ بَلْ يداهُ مَبْسُوطتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاء ﴾ [٢] .

و لأجل ذلك فسر الامام الصادق الاية بقوله : و لكنهم (اليهود) قالوا : قد فرغ من الأمر فلايزيد ولاينقص، فقال الله جل جلاله تكذيبا لقولهم :

﴿ غُلَّتْ اَيْدِيْهِمْ وَ لُعِنُوْا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾.

الم تسمع الله عزَّوجلَّ يقول :

﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾ [٣] .

و من هنا تعرف ان القول بالبداء من صميم الدين و لوازم التوحيد و الاعتقاد بعمومية قدرته سبحانه، و انه من مقاديره و سننه السائدة على حياة الانسان من غير ان يسلب عنه الاختيار في تغيير مصيره، فكما انه سبحانه، كل يوم هو في شأن، و مشيئته حاكمة على التقدير، و كذلك العبد مختار له ان يغيِّر مصيره و مقدره بحسن فعله، و يخرج نفسه من عداد الاشقياء و يدخلها في عداد السعداء، كما ان له عكس ذلك .

فالله سبحانه :

﴿ لايُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِاَنْفُسِهِمْ ﴾ [٤].

---

١ ـ سورة المائدة : ٦٤ .

٢ ـ سورة المائدة : ٦٤ .

٣ ـ التوحيد : الباب ٢٥، الحديث ١ .

٤ ـ سورة الرعد : ١١ .

فهو تعالى انما يغير قدر العبد بتغيير منه بحسن عمله او سوئه، ولايعد تغيير التقدير الالهى بحسن الفعل او سوئه معارضا لتقديره الاول سبحانه، بل هو ايضا جزء من قدره و سننه .

التقدير المحتوم و الموقوف :

قد أشرنا سابقا الى ان التغيير انما يقع فـي التقدير الموقوف دون المحتـوم، و هذا ما يحتاج الى شيء من البيان فنقول :

ان لله سبحانه تقديرين، محتوما و موقوفا، و المراد من المحتوم مالا يبدل ولايغيـر مطلقا، و ذلك كقضائه سبحانه للشمس و القمر مسيرين الى اجل معين، و للنظـام الشمسـي عمـرا محـددا، و تقديره فـي حـقِّ كـل انسـان بانه يموت، الى غير ذلك من السنن الثابتة الحاكمة على الكون و الانسان .

و المراد من التقدير الموقوف الأمور المقدرة على وجه التـعليق، فـقدر ان المريض يموت في وقت كذا الّا اذا تداوى، او اجريت له عملية جراحية، او دعي له و تصدّق عنـه و غير ذلـك من التقـاديـر التـى تغيّـر بايجاد الاسبـاب المادية و غيـرهـا التي هي من مقدراته سبحانه ايضا، و الله سبحـانـه يعلـم فـي الأزل كلا التقديرين : الموقوف، و ما يتوقف عليه الموقوف، و اليك بعض ما ورد عن ائمة اهل البيت عليهم‌السلام حول هذين التقديرين :

١ ـ سئل ابوجعفر الباقر عليه‌السلام عن ليلة القدر، فقـال : تنـزل فيهـا الملائكة و الكتبة الى سماء الدنيا فيكتبون ما هو كائن في امر السنة... قال :

« و امـر موقوف لله تعالى فيه المشيئة، يقـدِّم منـه مـا يشـاء و يؤخِّر ما يشاء » .

و هو قوله :

﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [١].

٢ ـ روى الفضيل قال: سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول:

« من الامور امور محتومة جائية لامحالة، و من الامور امور موقوفة عندالله يقدِّم منها ما يشاء و يمحو منها ما يشاء: و يثبت منها ما يشاء » [٢].

٣ ـ و في حديثٍ قال الرضا عليه السلام لسليمان المروزى:

« يا سليمان ان من الأمور امورا موقوفة عندالله تبارك و تعالى يقدِّم منها ما يشاء و يؤخِّر ما يشاء » [٣].

الاجل المطلق و المسمّى في القرآن الكريم:

ان القرآن الكريم ذكر الاجل بوجهين: على وجه الاطلاق، و بوصف كونه مسمّى فقال:

﴿ هُوَ الَّذى خَلَقَكُمْ مِنْ طينٍ ثُمَّ قَضىٰ أَجلا و أَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَه ثُمَّ اَنْتُمْ تَمْتَرون ﴾ [٤].

فجعل للانسان أجلين: مطلقا و مسمّىً، كما انه جعل للشمس و القمر أجلا مسمّى فقال سبحانه:

﴿ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَر كُلٌّ يَجْرى لأَجَلٍ مُسَمَّى ﴾ [٥].

---

١ ـ بحار الانوار: ٤ / ١٠٢، باب البداء، الحديث ١٤، نقلا عن امالى الطوسى.

٢ ـ المصدر السابق: ١١٩، الحديث ٥٨.

٣ ـ نفس المصدر: ٩٥، الحديث ٢.

٤ ـ سورة الانعام: ٢.

٥ ـ سورة الرعد: ٢.

و المقصود من الاجل المسمّى هو التقدير المحتوم، و من الأجـل المـطلق التقدير الموقوف، قال العلّامة الطباطبائي :

« ان الاجل اجلان، الاجل على ابهامه، و الاجـل المسـمّى عندالله تعالى، و هذا هو الذي لايقع فيه تغيير لمكان تقييده بقوله [عنده] وقد قال تعالى :

﴿ وَ مَا عندالله باق ﴾ [1] .

و هو الاجل المحتوم الذي لايتغيّر ولايتبدل، قال تعالى :

﴿إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [2]

فنسبة الاجل المسـمّى الى الاجـل غـير المسـمّى، نسـبة المطلق المنجّز الى المشروط المعلّق، فمن الممكن ان يتخلّف المشروط المعلّق عن التحقّق لعدم تحقّق شـرطه الذي عـلّق عليه، بخلاف المطلق المنجّز ، فانه لاسبيل الى عدم تـحقّقه البتة .

و التدبر في الآيات يفيد ان الاجل المسمّى هو الذي وضع في ام الكتاب و غير المسمّى من الاجل هو المكتوب فيما نسمّيه بـ [لوح المحو و الاثبات] » [3] .

تذييل :

يستفاد من الآيات و الروايات ان الانبياء عليهم السلام كانوا قد يخبرون الناس

---

١ ـ سورة النحل : ٩٦ .

٢ ـ سورة يونس : ٤٩ .

٣ ـ الميزان : ج ٧ ، تفسير سورة الانعام ، الآية الثانية .

بوقوع امور، و لكن لم تتحقق كما اخبروا، و عندئذٍ يطرح سؤالان :

الاوّل : لماذا لم يكونوا واقفين بحقيقة الامر و ما كان مصدر اخبارهم بها ؟

الثاني : الايكون هذا كذبا في الاخبار المنافي لعصمة الانبياء من الذنوب و خاصة الكذب في الاخبار ؟ .

امّا الجواب عن الاوّل فهو ان مصدر اخبار الانبياء هو الوحي الالهي، و يمكن ان تتعلق مشيئته تعالى باظهار ثبوت ما يمحوه، لحكمة داعية الى اظهاره، فيوحي الى نبيّه مع علمه سبحانه بانه يمحوه .

و على ضوء ذلك، فالحكم الذي يوحى الى الانبياء، تارة يكون ظاهرا في الاستمرار و الدوام، مع انه في الواقع له غاية وحد يعيّنه خطاب آخر، و اخرى يكون ظاهرا في الجد مع انه لايكون كذلك في الواقع، بل لمجرد الاختيار و الابتلاء، و ثالثاً : يوحى اليهم بالاخبار بوقوع عذاب لحكمة في هذا الاخبار و مع ذلك لايقع .

و الكل يرجع الى وقوف النبيّ على المقتضيات و عدم وقوفه على العلة التامة، فلاجل ذلك صح له ان يخبر عن التقدير الاوّل لاجل وجود المقتضي .

و امّا الجواب عن الثاني، فان المغيبات التي وقع فيها البداء انّما توجب معرضية الانبياء لوصمة الكذب اذالم يكن هناك قرائن تدل على صدق مقالهم، و لذلك ترى ان عيسى عليه السلام لما اخبر اصحابه بان العروس ستهلك برهن على صدق مقاله بإراءة الافعى تحت مجلسها، كما ان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم برهن على صدق اخباره بهلاكاليهودي بالامربوضع الحطب، فاذا اسود في جوف الحطب عاض على عود .

كما ان الحال كذلك في قصة يونس حيث أخبر عن العذاب، وقد رأى القوم طلائعة، فقال لهم العالم :

« إفزعوا الى الله فلعله يرحمكم و يرد العذاب عنكم،

فاخرجوا الى المفازة، و فرّقوا بين النساء و الاولاد، و بين سائر الحيوانات و اولادها، ثم ابكوا و ادعوا، ففعلوا فصرف عنهم العذاب »[١].

و بالجملة، اذا كانت اخبارات النبيّ مقترنة بالقرائن الدالّة على صدق اخباره، و ان الوقوع كان حتميا قطعيا لولا فعل ما فعلوه، لما عدّ ذلك تقولاً بالخلاف، بل يعدّ من دلائل الرسالة .

و انت اذا احطت بما ذكرنا من الامور تقف على مدى صحة ما نقله الرازي عن سليمان بن جرير، من ان ائمة الرافضة وضعوا القول بالبداء لشيعتهم، فاذا قالوا سيكون لهم امر و شوكة، ثم لايكون الأمر على ما اخبروا، قالوا :

« بدا لله تعالى »[٢].

و كان الرجل كان غافلاً عن تلك المعارف العليا في الكتاب و السنة، هذا، مع انالاخبارات التي تعدّ نتيجة للبداء ـ لانفسه ـ لاتتجاوز في كلمات الأئمة عليهم السلام عن مواضع أربعة، ذكر تفصيلها في موضعها[٣]، فكيف يدّعى وضع ضابطة كلية منهم ؟!

---

١ ـ مجمع البيان : ٦ ـ ٥ / ١٣٥ .

٢ ـ تلخيص المحصل، للمحقق الطوسي : ٤٢١ .

٣ ـ راجع كتاب « البداء في ضوء الكتاب و السنة » لشيخنا الاستاذ السبحاني (مدظلهالعالى) .

الفصل الخامس

مناهج الجبر و الاختيار

من الأبحاث الكلامية الهامّة، البحث عن كيفية صدور افعال العباد، و انهم مختارون في افعالهم او مجبورون، مضطرون عليها ؟ و المسألة ذات صلة وثيقة بمسألة العدل الألهي، فان العقل البديهي حاكم على قبح تكليف المجبور و مؤاخذته عليه، و ان الله سبحانه منزّه عن كل فعل قبيح .

ثم إن هذه المسألة من المسائل الفكرية التي يتطلع كل انسان الى حلّها، سواء أقدر عليه ام لا، و لأجل هذه الخصيصة لايمكن تحديد زمن تكونها في البيئات البشرية، و مع ذلك فهي كانت مطروحة في الفلسفة الأغريقية، ثم انطرحت في الأوساط الاسلامية و بحث عنها المتكلمون و الفلاسفة الأسلاميون، كما وقع البحث حولها في المجتمعات الغربية الحديثة .

مناهج الجبر و الاختيار :

و المسأله ـ كما ترى ـ ذات جانبين :

١ ـ جانب الجبر .

٢ ـ جانب الاختيار، و لكل منهما مناهج حسب الملاكات و الدواعي المختلفة لدى الباحثين نشير إليها :

الف ـ الجبر الكلامي، فان الملاك او الداعي عند المتكلم لاختيار الجبر،

هي الاصول الكلامية المسلَّمة عنده، كالتوحيد في الخالقية و عمومية قدرته تعالى و علمه و ارادته الأزليين و نحو ذلك .

ب ـ الجبر الفلسفي، المعتمد على قانون العلية و المعلولية، اما من طريق تسلسل الارادات غير المتناهية ، و امّا من طريق وجوب وجود المعلول عند تحقق علته التامة .

ج ـ الجبر الاجتماعي، المبتني على مبادىء ثلاثة و هى : الوراثة، و التعليم، والبيئة،التي تسمى بمثلث الشخصية، و على هذا فان نفسيّات كل انسان و روحياته تتكون في ظلّ هذه العوامل الثلاثة ، الخارجة عن الاختيار .

و من شقوق هذه المسألة، القول بالإختيار و هو ينقسم حسب انطلاق القائلين به عن مواضع مختلفة الى الأقسام التالية :

١ ـ الاختيار بمعنى التفويض و هو مذهب المعتزلة .

٢ ـ الاختيار عند الوجوديين من فلاسفة الغرب .

٣ ـ الاختيار بمعنى الأمر بين الأمرين، و هو مذهب ائمة اهل البيت عليهم السلام و من تبعهم من المتكلمين و الفلاسفة الاسلاميين .

فلنبدأ بالبحث حول مناهج الجبر حسب الترتيب السابق فنقول :

(١)

الجبر الكلامي

يقرر الجبر الكلامي بوجهين :

الف ـ الجبر المحض : و هو المنسوب الى جهم‌بن صفوان (م/ ١٢٨ هـ)، قال الأشعري :

« تفرد جهم بأُمور، منها : انه لافعل لأحد في الحقيقة الّا الله وحده، و ان الناس انما تنسب اليهم افعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت‌الشجرة، و دارالفلك، و زالت‌الشمس » [١] .

و عرّفهم الشهرستاني بأنهم يقولون :

« ان الانسان لايقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة و انما هو مجبور في افعاله لاقدرة له ولا ارادة ولا اختيار، و انما يخلق الله تعالى الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات... و اذا ثبت الجبر فالتكليف ايضا كان جبرا » [٢] .

ب ـ الجبر في ثوب الكسب : ان طائفة من المتكلمين و هم قاطبة أهل

---

١ ـ مقالات الاسلاميين : ١ / ٣١٢ .

٢ ـ الملل و النحل : ١ / ٨٧ .

السنة (سوى المعتزلة) قائلون بأن افعال الانسان مخلوقة لله سبحانه و ان العباد لايقدرون ان يخلقوا منها شيئا، قال الاشعري ـ عند بيان عقيدة أهل السنة و هي عقيدته بعد رجوعه عن الاعتزال ـ :

« و اقروا بانه لا خالق الّا الله و ان سيئات العباد يخلقها الله و ان اعمال العبد يخلقها الله عزّوجلّ، و ان العباد لايقدرون ان يخلقوا منها شيئا » [١].

وقد تقدم ان مرادهم من حصر الخالقية بالله تعالى هو الخالقية بالمباشرة، بناء على نفي السببية في نظام الكون، فليس عندهم سبب و فاعل سوى الله تعالى لا بالاستقلال ولا بأذنه سبحانه و مشيئته ، و هذا هو الفارق بينهم و بيننا في مسألة التوحيد في الخالقية .

و لكنهم عند ما رأوا ان هذا القول يستلزم الأعتقاد بالجبر في الافعال الذي يبطله الوجدان و ينافي الديانة و التشريع ، حاولوا تصحيح الاختيار بابداء عنوان الكسب فقالوا:

« فعل العبد مخلوق لله ابداعا واحداثا، ومكسوب للعبد » [٢].

و سيوافيك بحث الكسب بتفاسيره المختلفة من ائمة الاشاعرة و ستعرف انه لايسمن ولا يغني من جوع، ولا يخرج القائل به من القول بالجبر قدر شعرة .

ثم ان كلمات الاشاعرة في هذا المجال يدور حول أُمور تالية :

١ ـ ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فحسب، وليس لهم في تحقّقها دور الخلق و الايجاد مطلقا .

٢ ـ ان افعال العباد لايستند اليهم في وجودها و تحققها، ولكنها مستندة

---

١ ـ مقالات الاسلاميين : ١ / ٣٢١ .

٢ ـ شرح المواقف : ٨ / ١٤٦ .

اليهم من جهة الكسب و هي المصحِّحة لكونها واقعة في إطار إختيارهم و كونهم مكلَّفين بها و مثابون او معاقبون عليها .

٣ ـ شبهات و شكوك ذكرها بعض اتباع الامام الاشعري (كالرازى) لإلزام مخالفيهم في مسألة خلق الاعمال .

فلنبحث عن تلك الامور الثلاثة بالترتيب المتقدم فنقول :

ادلة الاشاعرة على خلق الاعمال

ان الشيخ الاشعري و تلاميذ منهجه أقاموا حججا و أدلة على خلق الأعمال، بمعنى ان اعمال العباد مخلوقة لله سبحانه مباشرة، وليس لقدرة العبد فيها دور، و إليك تلك الأدلة و ما يرد عليها :

الدليل الاول ـ التوحيد في الخالقية : هناك آيات كثيرة في الذكر الحكيم تنص على حصر الخالقية لله سبحانه، منها قوله تعالى :

﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُاللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ لاٰ اِلٰهَ اِلّاٰ هُوَ فَأَنّٰى تُؤْفَكُونَ ﴾ [1] .

و لاشك ان الحصر المذكور ينافي القول بان الانسان خالق لافعاله و موجدها .

و الجواب عنه ما قدمناه فى البحث عن معنى التوحيد في الخالقية، و حاصله ان المراد من هذا الحصر هو ان الخالقية المستقلة النابعة من الذات، غير المعتمدة على شيء، منحصرة بالله سبحانه ولا يشاركه فيها شيء، و هذا لاينافي القول بأن غيره سبحانه يقوم بأمر الخلق و الايجاد باذنٍ منه و تسبيب، و ان الكل جنود الله تعالى، و هذا ما يدعمه العقل و يعضده القرآن، فان القرآن

---

١ ـ سورة فاطر : ٣ .

مليءبالآيات الناصّة على استناد الافعال و الآثار إلى اسباب كونية، و الى الانسان نفسه [١] ، و هذه الآيات تبطل نظرية الاشاعرة في نفي السببية الطبيعية في نشأة عالم المادة و جعله سبحانه سببا مباشريا للحوادث المادية .

فوجه الجمع بين الآيات الدالة على حصر الخالقية بالله سبحانه، و الآيات التي تثبت للموجودات تأثيرا و للانسان دورا في افعاله هو ما أشرنا اليه من ان الخالقية و الإيجـاد علـى نعت الاستقلال منحصرة بالله تعالى، و انّ لغيـره خالقية و ايجاداً بأذنه سبحانه و مشيئته، و الشاهد على هذا الجمع طائفة ثالثة من الآيات التي نسب فيها فعل واحد الى الله تعالى و الى الانسـان و اليك نماذج منها :

١ ـ يقول سبحانه :

﴿ إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ ﴾ [٢].

فيخصّ الرازقية بنفسه، بشهادة تقدّم ضمير الفصل، و في الوقت نفسه يعد الانسان رازقاً لمن يقع تحت تدبيره و يقول :

﴿ وَارْزُقُوهُمْ فِيها وَ اكْسُوهُمْ ﴾ [٣] .

٢ ـ يقول سبحانه :

﴿ كَتَبَ اللهُ لاَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِي ﴾ [٤].

فيسند الفعل الواحد و هو الغلبة في وقت واحد الى نفسه و رسله .

٣ ـ يقول سبحانه :

---

١ ـ قد تقدم ذكر نماذج منها في البحث عن التوحيد في الخالقية، فراجع .

٢ ـ سورة الذاريات : ٥٨ .

٣ ـ سورة النساء : ٥ .

٤ ـ سورة المجادلة : ٢١ .

﴿ وإذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي ﴾[١].

ترى انه سبحانه ينسب امر الخلق الى المسيح عليه السلام بصراحة، و مع ذلك ان القرآن الكريم يخصّ الخالقية بالله سبحانه في كثير من الآيات.

٤ ـ يقول سبحانه:

﴿ اَللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها﴾[٢].

فينسب توفّي الانفس الى نفسه،بينما نجده سبحانه ينسبه الى رسله و ملائكته و يقول:

﴿ حَتّى إذا جاءَ أَحَدَكُمُ المَوْتُ تَوَفَّته رُسُلُنا ﴾[٣].

٥ ـ ان الذكر الحكيم يصفه سبحانه انه الكاتب لاعمال عباده و يقول:

﴿ وَاللهُ يَكْتُبُ ما يُبَيِّتُونَ ﴾[٤].

و في الوقت نفسه ينسب الكتابة الى رسله و يقول:

﴿ بَلىٰ وَ رُسُلُنا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ﴾[٥].

الى غير ذلك من الآيات المشابهة لها.

الدليل الثاني[٦]: قوله سبحانه:

﴿اَتَعْبُدونَ ما تَنْحِتُونَ * وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ ﴾[٧].

---

١ ـ سورة المائدة: ١١٠.

٢ ـ سورة الزمر: ٤٢.

٣ ـ سورة الانعام: ٦١.

٤ ـ سورة النساء: ٨١.

٥ ـ سورة الزخرف: ٨١.

٦ ـ هذا الاستدلال كسابقه للشيخ الاشعري ذكرهما في «الابانة».

٧ ـ سورة الصافات: ٩٥ ـ ٩٦.

و الاستدلال بالآية مبني على كون كلمة : « ما » مصدرية حتى يكون معنى الآية :

﴿ وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَ عَمَلَكُمْ ﴾ .

و يردّه انّ الظاهر أنهـا موصولة بقرينة قوله : « **اتعبدون ما تنحتون** » فان « ما » فيه موصولة قطعا و المراد منها الأصنام و الأوثان، و وحدة السياق تقتضي كون « ما » في الآية الثانية ايضا موصولة ، فيكون معنى الآية : **اتعبدون الاصنام التي تنحتونها و الله خلقكم أيها العبدة و الاصنام التي تصنعونها** .

أضف الى ذلك انه لوكانت « ما » مصدرية لتمَّت الحجَّة للوثنيين لألخليل عليه‌السلام اذ عندئذٍ ينفتح لهم باب العذر بحجة انه لو كان الله سبحانه هو الخالق لاعمالنا، فلماذا توبخّنا و تندّدنا بعبادتنا إيّاهم .

الدليل الثالث : لاشك أن الحركة الاضطرارية مخلوقة لله سبحانه، و الملاك لاسناده اليه سبحانه هو حدوثه، و هذا الملاك بعينه موجود في حركة الاكتساب (الحركة الاختيارية) فيجب ان تكون مخلوقة لله تعالى ايضا [١] .

يلاحظ عليه : ان اشتراكهما في الملاك لاينتج الاّ ان للحركة الاكتسابية ايضا محدثا، و انها كحركة الاضطرار تستند الى الله تعالى، و هذا مما لانزاع فيه، انما الكلام في كيفية استناد الحركة الاختيارية الى ارادته سبحانه ، فنحن نقول : انها مستندة اليه تعالى من طريق ارادة العبد و اختياره، و ان للقدرة الحادثة تأثيرا في حدوثها و انتم تدّعون ان القدرة الحادثة غير مؤثرة في وجود الفعل، و لكنه أوّل الكلام، فالاستناد اليه مصادرة واضحة .

الدليل الرابع : لو كانت قدرة العبد صالحة للايجاد، فلو اختلفت القدرتان في المتعلق فاما ان يقع المرادان، و هو محال، او لأيقع واحد منهما، و هو ايضاً محال

---

١ ـ اللمع : ٧٤ ـ ٧٥ و الدليل منقول بالمعنى .

لاستلزامه ارتفاع النقيضين اويقع احدهما دون الاخر، و هو ايضا محال، لأن وقوع احدهما ليس اولىٰ من وقوع الآخر، لأن الله تعالى و ان كان قادرا على ما لانهاية له و العبد ليس كذلك الّا ان ذلك لايوجب التفاوت بين قدرة الله و قدرة العبد [1] .

يلاحظ عليه : انا نختار ان الواقع في مفروض الكلام هو مراده سبحانه دون مراد العبد لأن قدرته تعالى قدرة فعلية تامة في التأثير، و قدرة العبد مقهورة ممنوعة عن التأثير، و من شرائط القدرة الفعلية، ان لاتكون ممنوعة من ناحية قدرة بالغة قاهرة .

الدليل الخامس : لوكان العبد موجداً لافعال نفسه، لكان عالما بتفاصيل أفعاله، و هذا معنى قوله سبحانه :

﴿ اَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ ﴾ [2].

و لكن التالى باطل، فان الانسان يقصد ـ مثلا ـ الحركة من المبدأ الى المنتهى ولايقصد جزئيات تلك الحركة [3] .

يلاحظ عليه : ان الفاعل قبل شروعه فى العمل ليس الّا فاعلا بالقوة لابالفعل، و علمه بالفعل حينئذٍ علم اجمالي غالبا، و لكنه بعد شروعه في العمل و تلبسه بوصف الفاعلية بالفعل، يأتي بكل جزء من اجزاء عمله بعلم تفصيلي به، فالمستدل خلط بين الفاعل بالقوة و الفاعل بالفعل .

هذه هي أهم ما استدلت بهاالأشاعرة على نفي كون الإنسان فاعلا لأفعاله، موجداً لها، و ان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد و فاعل لها بالمباشرة، كما هو سبحانه موجد و خالق لأعيانهم و ذواتهم كذلك، وقد عرفت قصورها عن

---

١ ـ الأربعين، لفخرالدين الرازي (م ٦٠٦ هـ) : ٢٣٢ .

٢ ـ سورة الملك : ١٤ .

٣ ـ شرح التجريد للقوشجي : ٣٤٧ .

اثبات ذلك، فللانسان ايضاً دور في تحقق افعاله و ايجادها، في عين كونها مخلوقة له سبحانه، مستندة الى ارادته، كما سيوافيك تحقيقه عند البحث عن نظرية الأمر بين الأمرين .

الاشاعرة و الكسب

قد انطرحت نظرية الكسب في معترك الأبحاث الكلامية قبل ظهور الشيخ الاشعري بأكثر من قرن، فهذه هي الطائفة الضرارية [١] قالت :

«بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى حقيقة والعبد مكتسبها» [٢].

و تبعتهم في ذلك الطائفه النجّارية [٣] فعرّفهم الشهرستاني بأنهم يقولون :

« ان الباري تعالى هو خالق اعمال العباد خيرها و شرها، حسنها و قبيحها، و العبد مكتسب لها، و يثبتون تأثيرا للقدرة الحادثة، و يسمون ذلك كسبا » [٤].

و مع ذلك فقد اشتهرت نسبة النظرية الى الاشاعرة و عدت من مميزات منهجهم، و ما ذلك الّا لان الشيخ الاشعري و تلامذة مدرسته قاموا بتحكيم هذه النظرية و تبيينها بالأدلة العقلية و النقلية وقد اضطربت عبارات القوم في تفسيرها الى حد صارت من الألغاز حتى قال الشاعر :

ممّا يقال ولا حقيقة عنده   معقولة تدنو الى الإفهام

---

١ ـ هم اصحاب ضرار بن عمرو ، وقد ظهر في ايام واصل بن عطاء المتوفي سنة ١٣١ هـ.

٢ ـ الملل و النحل للشهرستاني : ١ / ٩٠ ـ ٩١ .

٣ ـ هم اصحاب الحسين بن محمّد بن عبدالله النجّار وله مناظرات مع النظام، توفي عام ٢٣٠ هـ.

٤ ـ الملل و النحل : ١ / ٨٩، نقل بالمعنى .

الكسب عند الاشعري و الحال عند البهشمي، و طفرة النظام [١]

و مرجع تلك التفاسير المختلفة الى امرين :

١ ـ ان للقدرة المحدثة (قدرة العبد) نحو تأثير في اكتساب الفعل و هو يسمّى « كسبا » و هذا التفسير يظهر من جماعة من الاشاعرة .

٢ ـ ليس للقدرة المحدثة تأثير في الفعل سوى مقارنتها لتحقق الفعل من جانبه سبحانه و هذا التفسير يظهر من كلمات جماعة أُخرىٰ من الاشاعرة .

و اليك فيما يلي نصوصهم في هذا المقام :

١ـ كلام الشيخ الاشعري :

قال عند ابداء الفرق بين الحركة الاضطرارية و الحركة الاكتسابية :

« لما كانت القدرة موجودة في الحركة الثانية وجب ان يكون كسبا، لان حقيقة الكسب هو ان الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة » [٢] .

يلاحظ عليه : انه لم يبين مراده من وقوع الفعل المكتسب بقوة محدثة، فهل المقصود ان للقوة المحدثة تأثيراً في وجود الفعل تكوينيا ؟ فهذا ينافي ما تبنّاه الأشعري من نظرية « **خلق الأعمال** » او أن تأثيرها ليس في واقعية الفعل بل في امر آخر كالعناوين الطارئة عليه، كما قال به الباقلاني ؟ و حينئذ يرد عليه ما نورده على كلام الباقلاني، و هاهنا احتمال ثالث و هو ان يكون المراد من كلمة « با » في قوله « **بقوّة محدثة** » مقارنتها لحدوث الفعل لا تأثيرها فيه، و هذا هو التفسير الثاني و سيوافيك ما يرد عليه .

---

١ ـ القضاء و القدر لعبد الكريم الخطيب المصري (م ١٣٩٦ هـ) : ١٨٥ .

٢ ـ اللمع : ٧٦ .

٢ـ كلام القاضي البلاقلاني :

قال :

« الدليل قد قام على ان القدرة الحادثة لاتصلح للإيجاد، لكن ليست صفات الأفعال او وجوهها و اعتباراتها تقتصر على جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أُخرى هي وراء الحدوث » .

ثم ذكر عدة من الجهات و الاعتبارات، كالصلاة و الصيام و القيام و القعود، و قال :

« ان الانسان يفرِّق فرقا ضروريا بين قولنا « اوجد » و قولنا، « صلّى » و « صام » و « قعد » و « قام » و كما لايجوز ان تضاف الى الباري جهة ما يضاف الى العبد، فكذلك لايجوز ان تضاف الى العبد جهة ما يضاف الى الباري تعالى » [1] .

ثم استنتج ان الجهات التي لا يصحّ اسنادها الى الله تعالى فهي متعلّقة للقدرة الحادثة و مكتسبة للانسان ، و هي التي تكون ملاك الثواب و العقاب .

يلاحظ عليه : ان هذه العناوين و الجهات لاتخلو من صورتين :

امّا ان تكون من الامور العدمية ؟ فعندئذٍ لا يكون للكسب واقعية خارجية بل يكون امراً ذهنيا اعتبارياً خارجا عن إطار الفعل و التأثير فكيف تؤثر القدرة الحادثة فيه، حتى يعد كسبا للعبد و يكون ملاكا للثواب و العقاب ؟ .

و امّا تكون من الأُمور الوجودية ، فعندئذٍ تكون مخلوقة لله سبحانه حسب الأصل المسلَّم (خلق الافعال) عندكم .

١ـ الملل و النحل : ١ / ٩٧ـ ٩٨ .

الغزالي و تفسير الكسب :

قال في « الاقتصاد » ما هذا حاصله :

« انما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد و القول بمقدور منسوب الى قادرين، فلايبقى الّا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، و هذا انما يبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فان اختلفت القدرتان و اختلف وجه تعلقهما فتوارد القدرتين المتعلقتين على شيء واحد غير محال » .

و حاصل ما ذكره في تغاير وجه تعلق القدرتين هو :

« ان تعلق قدرته سبحانه بفعل العبد، تعلق تأثيري، و تعلق قدرة العبد نفسه تعلق تقارني، و هذا القدر من التعلق كاف في اسناد الفعل اليه و كونه كسباله » [1] .

وقد تبعه في ذلك عدة من مشايخهم المتأخرين كالتفتازاني و الجرجاني و القوشجي [2] .

يلاحظ عليهم : ان دور العبد في افعاله على هذا التفسير ليس الّا دور المقارنة، فعند حدوث القدرة و الارادة في العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل، و من المعلوم ان تحقق الفعل من الله مقارنا لقدرة العبد، لايصحح نسبة الفعل في تحققه اليه، و معه كيف يتحمل مسؤوليته، اذ لم يكن لقدرة العبد تأثير في وقوعه ؟.

---

١ ـ لاحظ الاقتصاد في الاعتقاد، محمّد بن محمّد الغزالي (م ٥٠٥ هـ)، ط البالي الحلبي بمصر : ٤٧ .

٢ ـ لاحظ شرح العقائد النسفية، سعدالدين التفتازاني (م ٧٩٢ هـ) : ١١٧؛ شرح المواقف للجرجاني : ١٤٦/٨ و شرح التجريد للقوشجي : ٣٤٥ .

الكسب اصطلاح مجمل:

و الحق ان الاشاعرة مع انهم مالوا يمينا و شمالا في توضيح الكسب لم يأتوا بعبارة مفصحة مقنعة، و هذا هو التفتازاني إعترف بعجزهم عن تفسير الكسب بقوله:

> **«ان صرف العبد قدرته و ارادته الى الفعل كسب، و ايجاد الله تعالى عقيب ذلك خلق، و المقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفين، فالفعل مقدور لله بجهة الايجاد و مقدور للعبد بجهة الكسب و هذاالقدر من المعنى ضروري، و ان لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى و ايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة و الاختيار»** [1].

هذا، وقد اعترف في موضع آخر بان نظرية الكسب لاتهدف الا الخروج عمّا توهمه الاشاعرة من المضيق في المسألة و ذلك لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى و ثبت ايضاً بالضرورة ان لقدرة العبد و ارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة اليد دون البعض كحركة الارتعاش.

اقول: لو ان الاشاعرة لم يخلعوا العقل عما اعطاه الله سبحانه من المقام في مجال المعارف العقلية، و لجأوا الى ورّاث علم الرسول عليه السلام و روّاد العقل و المعرفة الذين جعلهم النبي عليه السلام في حديث الثقلين اعدال القرآن الكريم لما وقعوا في المضيق و لما احتاجوا في الخروج عنه الى اقتراح نظرية مبهمة مجملة، و سيوافيك حق المقال عند البحث عن نظرية الأمر بين الأمرين فانتظر حتى حين.

و هناك كلام متين للقاضي عبدالجبار في كون الكسب غير معقول في نفسه

---

١ ـ لاحظ شرح العقائد النسفية: ١١٧.

يليق بالطالب المحقق ان يراجعه [١] .

انكار الكسب من محققي الاشاعرة :

ان هناك رجالا من الاشاعرة ادركوا جفاف النظرية و عدم كونها طريقا صحيحاً لحل معضلة الجبر، فنقضوا ما ابرموه و أجهروا بالحقيقة نخص بالذكر منهم رجالاً ثلاثة :

الاوّل : امام الحرمين، فقد اعترف بنظام الاسباب و المسببات الكونية اولاً و انتهائها الى الله سبحانه و انه خالق للاسباب و مسبباتها المستغني على الاطلاق ثانياً و ان لقدرة العباد تأثيرا في أفعالهم و ان قدرتهم تنتهي الى قدرته سبحانه ثالثاً [٢] .

الثاني : الشيخ الشعراني، و هو من اقطاب الحديث و الكلام في القرن العاشر، فقد وافق امام الحرمين في هذا المجال و قال :

« من زعم انه لاعمل للعبد فقد عاند، فان القدرة الحادثة، اذلم يكن لها اثر فوجودها و عدمها سواء و من زعم انه مستبد بالعمل فقد اشرك ، فلابد انه مضطر على الاختيار » [٣] .

الثالث : الشيخ محمّد عبده، فقال في كلام طويل :

« منهم القائل بسلطة العبد على جميع افعاله و استقلاله المطلق

---

١ ـ شرح الاصول الخمسة : ٣٦٤ ـ ٣٦٦ .

٢ ـ لاحظ نص كلامه في الملل و النحل : ١ / ٩٨ ـ ٩٩ و هو بشكل أدق خيرة الحكماء و الامامية جمعاء .

٣ ـ اليواقيت و الجواهر في بيان عقيده الاكابر، عبدالوهاب بن احمد الشعراني (م ٩٧٦ هـ): ١٣٩ ـ ١٤١ .

و هو غرور ظاهر (يريد المعتزلة) و منهم من قال بالجبر و صرَّح به (يريد الجبرية الخالصة) و منهم من قال به و تبرأ من اسمه (يريدالاشاعرة) وهو هدم للشريعة و محو للتكاليف، و ابطال لحكم العقل البديهي ، و هو عماد الايمان .

و دعوى ان الاعتقاد بكسب العبد [1] لافعاله يؤدي الى الاشراك بالله ـ و هو الظلم العظيم ـ دعوى من لم يلتفت الى معنى الاشراك على ما جاء به الكتاب و السنة، فالاشراك اعتقاد ان لغيرالله اثرا فوق ما وهبه الله من الاسباب الظاهرة، و ان لشيء من الاشياء سلطانا على ما خرج عن قدرة المخلوقين ... » [2] .

نقد شبهات و شكوك من الاشاعرة

الى هنا فرغنا عن دراسة امرين من الامور الثلاثة التي التزمنا بالبحث عنها حول مسألة خلق الاعمال و هما :

١ ـ ادلة الاشاعرة على نظريتهم في المسألة .

٢ ـ نظرية الكسب و تفاسيره المختلفة .

وقدحان حين البحث عن الامر الثالث و هو شبهاتهم و شكوكهم التي اوردوها الزاماً لمخالفيهم في المسألة و اليك فيما يلي نقد هذه الشبهات :

---

١ ـ يريد من الكسب، الايجاد و الخلق لا الكسب المصطلح عند الاشاعرة كما هو واضح لمن لاحظ كلامه .

٢ ـ رسالة التوحيد، محمّد عبده (م ١٣٢٣ هـ) : ٥٩ ـ ٦٢ .

١ـ علم الله الازلي:

قالوا:

« ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد و الّا جاز انقلاب العلم جهلاً، و ما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد، و الّاجاز ذلك الانقلاب و هو محال في حقّه سبحانه، و ذلك يبطل اختيار العبد، اذ لاقدرة على الواجب و الممتنع، و يبطل ايضا التكليف لابتنائه على القدرة و الاختيار، فما لزم القائلين بمسألة خلق الاعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الازلي المتعلق بالاشياء » [1].

و الجواب عنه ما تقدم عند البحث عن القضاء و القدر من ان علمه الازلي لم يتعلق بصدور كل فعل عن فاعله على وجه الاطلاق، بل تعلق علمه بصدوره عنه حسب الخصوصيات الموجودة فيه و على ضوء ذلك، تعلق علمه الازلي بصدور الحرارة من النار على وجه الجبر و الاضطرار، كما تعلق علمه الأزلي بصدور الرعشة من المرتعش كذلك و لكن تعلق علمه سبحانه بصدور فعل الانسان الاختياري منه بقيد الاختيار و الحرية، و مثل هذا العلم يؤكد الاختيار كما اوضحناه هناك .

قال العلّامة الطباطبائي:

« ان العلم الازلي متعلق بكل شيء على ما هو عليه، فهو متعلق بالافعال الاختيارية بما هي اختيارية ، فيستحيل ان تنقلب غير اختيارية ... » [2].

١ـ شرح المواقف : ٨ / ١٥٥ بتلخيص منّا .

٢ـ الاسفار : ٦ / ٣١٨ تعليقة العلّامة الطباطبائي ﵀ .

٢ـ ارادة الله الازلية :

قالوا :

« ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا، و ما اراد الله عدمه منها لم يقع قطعا ، فلاقدرة له على شيء منهما » [١] .

يلاحظ عليه : ان هذا الاستدلال نفس الاستدلال السابق لكن بتبديل العلم بالإرادة، فيظهر الجواب عنه مما ذكرناه في الجواب عن سابقه .

قال العلّامة الطباطبائي :

« تعلقت الإرادة الالهية بالفعل الصادر من زيد مثلا لامطلقا، بل من حيث انه فعل اختيارى صادر من فاعل كذا، في زمان كذا و مكان كذا، فاذن تأثير الإرادة الالهية في الفعل يوجب كون الفعل اختياريا و الّا تخلف متعلق الارادة ... فخطأ المجبرة في عدم تمييزهم كيفية تعلق الارادة الإلهية بالفعل ... » [٢] .

٣ـ لزوم الفعل مع المرجح الخارج عن الاختيار :

قالوا : ان العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته فلابد من ان يتمكن من فعله و تركه، والّا لم يكن قادرا عليه، اذ القادر من يتمكن من كلا الطرفين .

و على هذا يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح، والّالزم وقوع أحد الجائزين بلا مرجح و سبب و هو محال، و ذلك المرجح ان كان من العبد و باختياره لزم التسلسل الباطل، لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عن

١ـ شرح المواقف : ٨ / ١٥٦ .

٢ـ الميزان : ١ / ١٠٠ ـ ٩٩ .

العبد فيتوقف صدوره عنه الى مرجح ثان و هكذا ...

و ان كان من غيره و خارجا عن اختياره، فبما انه يجب وقوع الفعل عند تحقق المرجح، و المفروض ان ذلك المرجح ايضا خارج عن اختياره، فيصبح الفعل الصادر عن العبد، ضروري الوقوع غير اختياري له [١].

يلاحظ عليه: ان صدور الفعل الاختياري من الانسان يتوقف على مقدمات و مبادىء من تصور الشيء و التصديق بفائدتة و الاشتياق الى تحصيله و غير ذلك من المبادىء النفسانية و الخارجية، و لكن هذه المقدمات لاتكفي في تحقق الفعل و صدوره منه الّا بحصول الإرادة النفسانية التي يندفع بها الانسان نحو الفعل، و معها يكون الفعل واجب التحقق و تركه ممتنعا.

و المرجح الذي تلهج به الاشاعرة ليس شيئا وراء داعي الفاعل و ارادته وليس مستندا الّا الى نفس الانسان و ذاته فانها المبدأ لظهوره في الضمير، انما الكلام من كونه فعلا اختياريا للنفس اولا، فمن جعل الملاك في اختيارية الافعال كونها مسبوقةً بالارادة وقع في المضيق في جانب الارادة لان كونها مسبوقة بارادة اخرى يستلزم التسلسل في الارادات غير المتناهية، و هو محال.

و امّا على القول المختار، من ان الملاك في اختيارية الافعال كونها فعلا للفاعل المختار بالذات، اعني الفاعل الذي يكون الاختيار عين هويته و ينشأ من صميم ذاته وليس امرا زائدا على هويته عارضا عليها، فلا اشكال مطلقا، و فاعلية الانسان بالنسبة الى افعاله الاختيارية كذلك، كما سيوافيك بيانه عند البحث عن الجبر الفلسفي، فالاستدلال مبتورجدا.

---

١ ـ شرح المواقف: ٨ / ١٤٩ ـ ١٥٠ بتلخيص و تصرف.

٤ـ التكليف بمعرفة الله تكليف بالمحال:

قالوا:

« التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا، فان كان التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل، و هو محال، و ان كان حال عدمها فغير العارف بالمكلف و صفاته المحتاج اليه في صحة التكليف منه، غافل عن التكليف و تكليف الغافل تكليف بالمحال » [١].

يلاحظ عليه: انا نختار الشق الاول من الاستدلال و لكن لابمعنى المعرفة التفصيلية حتى يكون تحصيلاً للحاصل، بل المعرفة الاجمالية الباعثة على تحصيل التفصيلية منها، توضيح ذلك:

ان التكليف بالمعرفة تكليف عقلي، يكفي فيه التوجه الاجمالي الى ان هناك منعما يجب معرفته و معرفة اسمائه و صفاته شكراً لنعمائه، او دفعاً للضرر المحتمل على التقريرين في بيان لزوم معرفة البارىء في مسلك المتكلمين.

٥ـ ان ابالهب كُلِّف بالممتنع:

قالوا:

« ان ابالهب امر بالايمان، و الايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به و مما جاء به انه لايؤمن، فيكون هو في حال لزوم ايمانه مأموراً بان يؤمن بانه لايؤمن، و يصدق بانه لايصدق، و هو جمع بين التصديق والتكذيب، و الايمان به محال » [٢].

يلاحظ عليه: ان الايمان هو التصديق الاجمالي بان ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم حقّ، ولايشترط في تحقق الايمان التصديق التفصيلي بكل واحد مما جاء به النبيّ

١ـ شرح المواقف: ٨ / ١٥٧.

٢ـ شرح المواقف: ٨ / ١٥٧، بتلخيص و تصرف فيه.

و على هـذا كان ابولهب مأمورا بالتصديق الاجمالي بتوحيده سبحانه و رسـالة النبيّ ﷺ و هذا امر ممكن لكل أحد وقد كان في وسعه ايضا ولكنه لم يؤمن به، و امّا التصديق التفصيلي بكل ما جاء في القرآن و منه ان أبالهب لايؤمن بتاتا و انه سيصلى ناراً ذات لهب، فلم يكن مما يجب الايمان به حتى يلزم منه التناقض .

الـى هنا تم ايـراد جملة من تشكيكات الاشاعرة حول الافعال الاختيارية و لاْ حاجة الـى الإسهاب أزيد مـن هذا و فيما ذكرناه غنى و كفاية لمن اراد الحقّ و ابتغاه .

(٢)
الجبر الفلسفي و الاجتماعي

الف ـ الجبر الفلسفي

قد عرفت ان القائل بـالجبـر الفلسفي يركز علـى قواعد فلسفيـة قطعيـة، و يعتمد عليها فتارة يستدل بقاعدة « **الشيء مالم يجب لم يـوجد** »، و اخـرى بلزوم « **تسلسل الإرادات غير المتناهية** »، و اليـك فيما يلي ايضـاح ذينك المسلكين مع نقدهما :

١ ـ لايوجد الشيء الّا بالوجوب السابق عليه :

قد ثبت في الفلسفة الاولى ان الموجود الممكن مالم يجب وجوده من جانب علته لـم يتعين وجوده ولم يوجد، و ذلك : لان الممكن في ذاته لايقتضي الوجود ولا العدم، فلامناص لخروجه من ذلك الى مستوى الوجود من عامل خارجـي يقتضي وجوده، ثم ما يقتضي وجوده امّا ان يقتضي وجوبه ايضاً اولا ؟ فعلى الاول وجب وجوده و على الثاني، بما ان بقائه على العدم لايكون ممتنعا بعد، فيسأل : لمـاذا اتصف بالوجود دون العدم، و هذا السؤال لايـنقطع الّا بـصيرورة وجـود الممكن واجبـا و بقائه على العدم محالا، و هذا معنى قولهم « **ان الشيء مالم يجب لم يوجد** » .

هذا برهان القاعدة، و رتب عليها القول بالجبر، لان فعل العبد ممكن فلايصدر منه الّا بعد اتصافه بالوجوب، و الوجوب ينافي الاختيار .

يلاحظ عليه : ان القاعدة لاتعطي أزيد من ان المعلول انما يتحقق بالايجاب المتقدم على وجوده، ولكن هل الايجاب المذكور جاء من جانب الفاعل و العلة او من جانب غيره، فان كان الفاعل مختاراً كان وجود الفعل و وجوبه المتقدم عليه صادرا عنه بالاختيار، و ان كان الفاعل مضطرا كالفواعل الكونية كانا صادرين عنه بالاضطرار .

و الحاصل : ان الوجوب المذكور في القاعدة و ان كان وصفا متقدما على الفعل، ولكنه متأخر عن الفاعل، فالمستفاد منه ليس الّاكون الفعل موجبا (بالفتح) و امّا الفاعل فهو قد يكون ايضا كذلك وقد يكون موجبا (بالكسر)، فان اثبتنا كون الانسان مختارا فلا تنافيه القاعدة المذكورة قيد شعرة .

٢ـ الارادة ليست اختيارية :

قالوا : ان الفعل الاختياري ما كان مسبوقا بالارادة، و على هذا فالارادة ليست اختيارية، لانها لو كانت مسبوقة بارادة اخرى ننقل الكلام الى الارادة السابقة عليها و هكذا و يتسلسل و هو محال، فثبت ان الارادة ليست اختيارية، و بما ان الارادة هي المبدأ الاخير لصدور الافعال، فهي ايضا غير اختيارية .

اقول : هذا الاشكال من أهمّ الاشكالات في هذا الباب، و هو المزلقة الكبرى في المقام ولقد زلّت في نقده و تحليله أقدام الكثير من الباحثين، و الحقّ فى الجواب ما افاده السيد الاستاذ الامام الخميني ﷺ [1] .

---

١ ـ لُبُّ الاثر في الجبر و القدر، تقرير لدرس السيد الامام بقلم الاستاذ السبحاني ـ دام ظله ـ، مخطوط ولاحظ ايضاً رسالة الطلب و الارادة بقلم الامام الراحل ﷺ .

و حاصله بتوضيح منا: ان الكبرى ممنوعة و هي جعل ملاك الفعل الاختياري كونه مسبوقا بالارادة مطلقا حتى تخرج الارادة عن اطار الفعل الاختياري، بل المناط في اختيارية الفعل هو كونه صادرا عن فاعل مختار بالذات غير مجبور في صميم ذاته بان يكون الاختيار مخمورا في ذاته و واقع هويته، سواء كان مختارا للذات ايضا كالواجب الوجود بالذات تعالى، اولم يكن كذلك كالانسان و غيره من الفواعل الامكانية المختارة في أفاعيلها .

و امّا ما اشتهر من ان ملاك الفعل الاختياري السبق بالارادة، فانما هو ناظر الى الافعال الجوارحية كالقيام و القعود و نحوهما ، لا الافعال الجوانحية كالصور العلمية و الارادة، فالطائفتان جميعا صادرتان عن النفس بالاختيار مع ان الاولى منها مسبوقة بالارادة دون الثانية منها .

و ان شئت فاستوضح الحال بافعاله سبحانه، فانها كلها اختيارية لكن لابمعنى كونها مسبوقة بالارادة التفصيلية الجزئية الحادثة، لكونه سبحانه منزها عن مثل هذه الارادة، وقد عرفت [1] ان حقيقة ارادته تعالى هي كونه فاعلا مختارا بالذات .

والنفس الانسانية في خلاقيتها بالنسبة الى الصور العلمية و الارادة التفصيلية الجزئية مثال للواجب سبحانه :

﴿ وَ للهِ الْمَثَلُ الْأَعْلىٰ ﴾ [2].

و ان كان منزها عن المثل و الكفو و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْء﴾ و لاجل ذلك نقول: الانسان مختار بالذات لا للذات، و ان شئت قلت: مختار في ذاته لابذاته و لكنه سبحانه مختار بالذات و للذات جميعا .

و امّا الدليل على ثبوت اختيار ذاتي للنفس فيكفي في ذلك قضاء الفطرة

---

١ ـ عند البحث عن الصفات الثبوتية الذاتية، الإرادة .

٢ ـ سورة النحل : ٦٠ .

و البداهة بذلك، فان كل نفس ، كما تجد ذاتها حاضرة لديها، فهكذا تجد كونها مختارة، و ان سلطان الفعل و الترك بيدها، ولا شيء اظهر عند النفس من هذا الاختيار، و ان أنكره الانسان فانما ينكره باللسان و هو معتقد به في دخيلة نفسه و يركز عليه في العمل .

ب ـ الجبر الاجتماعي

الجبر الاجتماعى يحلل فعل الانسان من خلال العلل المادية المكونة لروحياته و نفسانياته، و ليست هي الّا ما يعبر عنه في السنتهم بـ « **مثلث الشخصية** » و يرومون به النواميس التالية :

١ ـ الوارثة .

٢ ـ الثقافة .

٣ ـ البيئة .

ففي ناموس الوارثة، يرث الاولاد من آبائهم و امهاتهم السجايا العليا او الصفات الدنية، فهي تنتقل عن طريق الحيوان المنوي في الاب والبييضة في الام الى الوليد، و من خيوطهما تنسج خيوط شخصيته، و بحسبها يكون سلوكه .

و امّا الثقافة و التعليم، فلهما ايضا تأثير في شخصية الانسان، فمن هذا الطريق تزرع في كيانه الشخصي الافكار الخاصة من توحيد او الحاد، و ثورة او خمود، و قناعة او حرص، الى غير ذلك من الروحيات التي لها اقتضاء خاص و بحسبها يميل الانسان الى سلوك معين .

و امّا البيئة و المحيط، فالإنسان وليد بيئته في سلوكه و خلقه، و لاجل ذلك نجد اختلاف السلوك في المجتمعات حسب اختلاف البيئات .

هذه هي العوامل البنّاءة لشخصية الإنسان و روحياته، و كل انسان يحوك على نولها و يعمل بحسب اقتضائها و على ضوء هذا، فكل فعل ينتهي الى علّة

موجبة لوجود الفعل، وليست هي الاّ شخصيته المتكونة من العوامل المحيطة به السائقة له نحو الفعل، حتى ان الارادة التي تعد رمزا للاختيار، وليدة تلك العوامل في صقع النفس، فاذا كانت هذه العوامل خارجة عن الاختيار، فما ينتهي اليها كذلك .

يلاحظ عليه : انه لاشك في تأثير هذه العوامل في تكوين الشخصية ولكن ليس تأثيرها الى درجة سلب الاختيار من الانسان، اذ لوصحّ هذا، لزم بطلان جهود المربّين، و صيرورة اعمال المصلحين هواء في شبك، بل هذه العوامل لاتعدو عن كونها مقتضيات و أرضيات تطلب امورا حسب طبيعتها، و لكن وراءها حرّية الانسان و اختياره، وقد خلط المعترض في هذه النظرية بين الايجاب و الاقتضاء، و العلّة التامة و العلّة الناقصة، ولاجل ايضاح مدى تأثير هذه العوامل نبحث عن كل واحدة منها على وجه الاجمال .

امّا الوراثة فهي ناموس مقبول في الجملة، ولكن لايعلم حدودها سعة و ضيقا، فلاشك ان الاولاد يرثون الصفات الخلقية و الروحية على وجه الاجمال ولكن ما يتركه الأباء و الأُمهات في هذا المجال ينقسم الى نوعين :

١ ـ ما يفرض على الاولاد فرضا لايمكن ازالته مثل الحمق، و البلادة، والعقل و الذكاء، و غير ذلك مما لايمكن ازالته في الاغلب بالجهود التربوية و الاصلاحية .

٢ ـ ما يرثه الاولاد على وجه الارضية و الاقتضاء، و بصورة تأثير العلة الناقصة، فيمكن ازالة آثاره بالوسائل التربوية و الطرق العلمية و ذلك كبعض الامراض الجسمانية و من هذا القسم طائفة كبيرة من الروحيات كحالة الطغيان و التمرد، فانه يمكن ازالتها برفع مستوى فكر الانسان و عقليته، و ايقافه على عواقب العصيان، فليس كل ما يرثه الاولاد من الاباء و الامهات مصيرا لازما و قضاء حتما، بل هناك فوق بعض ذلك ارادة الانسان و اختياره و سائر العوامل التربوية المغيرة لارضية الوراثة .

و امّا التعليم و الثقافة، فلاشك في تأثيرهما في شخصية الانسان و لتأثيرهما شواهد جمّة في التاريخ، و لكن ليس دور التعليم في تكوين الشخصية على وجه الإيجاب، فله قبول ما يلقى اليه من المفاهيم و التعاليم، كما ان له رفضها، و لأجل ذلك يختلف خريجوا الثقافة الواحدة بين قابل لما اوحته اليه و رافض له، و هذا دليل على ان الثقافة لاتؤثر الّا بشكل غير إيجابي .

و امّاالثالث من العوامل اعنى البيئة، فلها دور خاص في تكوين الشخصية، فالقاطنون في المناطق الحارة تختلف طباعهم و روحياتهم عمن يعيشون في المناطق الباردة، لكن العوامل الطبيعية و الجغرافية كالعاملين السابقين لاتبلغ في التأثير حد الجبر بحيث لايتمكن الانسان من التخلص من اثرها .

فاذا كان تأثير كل منها تاثيرا اقتضائيا، فليس مجموعها ايضا مؤثرا على وجه الإيجاب بحيث لايمكن تغيير آثارها بالعوامل المشابهة، وليس الانسان بعد ما تأثر بالوراثة و الثقافة و البيئة كمجسمة حجرية لايمكن تغيير صفتها او جزئها الّا بالقضاء عليها، بل الانسان بعد ذلك قابل للتأثر و التغيير في ظل عاملين مختلفين :

١ ـ التفكر و التدبر في صالح اعماله و طالح افعاله، و ما يترتب عليهما من الأثار و المضاعفات، سواء أكانت الافعال مناسبة لشخصيته المكونة في ظل تلك العوامل، او منافية لها، و انكار ذلك انكار للبداهة .

٢ ـ الوقوع في إطار ثقافة و بيئة تختلف عما كان فيه، فلاشك ان لهذين العاملين، حتى في السنين المتأخرة من العمر، تأثيرا في ازالة بعض او كل ما خلفته العوامل السابقة، و هذا دليل على ان المثلث الماضي لم يكن مؤثرا بنحو الايجاب حتى لايمكن التخلف عنه، بل التأثير بشكل الاقتضاء .

و في الختام نقول : لايمكن لانسان ان ينكر دور الانبياء و المصلحين في تغيير الاجيال و المجتمعات بعد ما تمت شخصيتهم و تكونت روحياتهم و نفسانياتهم و كم لذلك من شواهد تاريخيه نتركها للباحث .

(٣)

المعتزلة و التفويض

قد تعرفت على موقف المجبرة و الاشاعرة في مسألة خلق الأفعال و انهم بين المصرح بالجبر و بين الملتزم به حقيقة، و ان يأبى عن التصريح بلفظه، وقد حان حين البحث عن موقف المعتزلة في هذا المجال : فالمنقول عنهم هو ان افعال العباد مفوَّضة اليهم و هم الفاعلون لها بما منحهم الله من القدرة، وليس لله سبحانه شأن في افعال عباده، قال القاضي عبدالجبار :

« ذكر شيخنا ابو علي رحمه الله : اتفق اهل العدل على ان افعال العباد من تصرفهم و قيامهم و قعودهم، حادثة من جهتهم، و ان الله عزَّوجلَّ اقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم » [١] .

و قال ايضا :

« فصلٌ في خلق الافعال، و الغرض به، الكلام في ان افعال العباد غير مخلوقة فيهم و انهم المحدثون لها » [٢] .

---

١ ـ المغني، في اصول الدين، للقاضي عبدالجبار المعتزلي : ٦ / ٤١ الارادة .

٢ ـ شرح الاصول الخمسة : ٣٢٣ .

ثم ان دافع المعتزلة الى القول بالتفويض هـو الحفاظ علـى العـدل الالهي، فلما كان العدل عندهم هو الاصل و الاساس في سائر المباحث، عمدوا الى تطبيق مسألة افعال العباد عليه، فوقعوا في التفويض لاعتقادهم بان القول بكون افعال العباد مخلوقة لله سبحانه ينافي عدله تعالى، كما ان دافع الاشاعرة الى نفي تأثـير القدرة الحادثة في الافعال، هو الحفاظ على التوحيد الأفعالي لاعتقادهم بان القول بتأثير قدرة الانسان فيافعاله ينافي حصر الخالقية فىالله تعالى، وقد عرفت ما فيه .

ادلة المعتزلة على التفويض :

استدل القاضي عبدالجبار على مذهبه بوجوه عمدتها وجهان تاليان :

١ ـ الاوّل : ان نفصل بين المحسن و المسيء، و بين حسن الوجه و قبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه و نذم المسيء على إساءته، ولاتجوز هذه الطريقة فى حسـن الوجه و قبيحه، ولا في طول القامة و قصرها، فلولا ان احدهما متعلق بنا و موجود من جهتنا بخلاف الآخر، لما وجب هذا الفصل، و لكان الحال في طول القامة و قصرها كالحال في الظلم و الكذب وقد عرف فساده [١] .

الثاني : ان في افعال العباد ما هو ظلم وجور، فلوكان تـعالى خـالقا لهـا لوجب ان يكون ظالما جائرا تعالى الله عن ذلك [٢] .

و انت خبيربان هذين الدليلين (و نظائرهما) لاينتجان الا بطلان نظرية الجبر في الافعال، ولا يثبتان نظرية التفويض، فان هناك طريقاً آخر جامعاً بين اختيـار الانسان و كونه فاعلا لأفعاله الارادية، و كـون افعاله مخلـوقـاً لله تعالى و متعلقا لقدرته القاهرة، و هـو طريق الأمـر بين الأمرين كما سيوافيك تفسيره من ذى قبل .

---

١ ـ شرح الاصول الخمسة : ٣٣٢ .

٢ ـ نفس المصدر : ٣٤٥ .

التفويض و الشرك :

ان القول بالتفويض يستلزم الشرك [١]، اي الاعتقاد بوجود خالقين مستقلين أحدهما العلة العليا التي احدثت الموجودات و الكائنات و الانسان، و ثانيهما الانسان بالنسبة الى افعاله الارادية، فالتفويض يوجب تحديد قدرته سبحانه و خروجه عن سلطنته المطلقة، وقد روي عن الرضا عليه السلام انه قال :

« مساكين القدرية ارادوا ان يصفوا الله عزّوجلّ بعدله فاخرجوه من قدرته و سلطانه » [٢].

و الذي اوقع القدرية في هذا الخطأ في الطريق، أمران :

احدهما : خطأوهم في تفسير كيفية ارتباط الافعال الى الانسان و اليه تعالى، فزعموا انهما عرضيان، فاحدهما ينافي الاخر و يستحيل الجمع بينهما، و بما انهم كانوا بصدد تحكيم العدل الالهي لجأوا الى التفويض و نفي ارتباط الافعال الى الله تعالى، قال القاضي عبدالجبار :

« ان من قال ان الله سبحانه خالقها (افعال العباد) و محدثها، فقد عظم خطأوه، و احالوا حدوث فعل من فاعلين » [٣].

يلاحظ عليه : ان الانسان لا استقلال له، لا في وجوده، ولا فيما يتعلق به من الافعال و شؤونه الوجودية، فهو محتاج الى افاضة الوجود و القدرة اليه من الله تعالى مدى حياته، قال سبحانه :

﴿أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [٤].

---

١ ـ ليس المراد من الشرك هذا ما ينافي آثار الايمان في الظاهر من حرمة الدم و المال و جواز النكاح و غير ذلك من الاحكام الدنيوية، بل المراد مرتبة اخرى منه فلاتغفل ـ المؤلّف ـ.

٢ ـ بحار الانوار : ٥ / ٥٤ .

٣ ـ المغني : ٦ / ٤١ الارادة .

٤ ـ سورة فاطر : ١٥ .

قال العلّامة الطباطبائي ﰇ :

« و هؤلاء انما وقعوا فيما وقعوا من جهة خلطهم بين العلل الطولية و العرضية، و انما يستحيل توارد العلتين على شيء اذا كانتا في عرض واحد، لا اذا كانت احدهما في طول الأُخرى، مثال ذلك ان العلة التامة لوجود النار كما توجب وجود النار كذلك توجب وجود الحرارة ولا يجتمع مع ذلك في الحرارة إيجابان ولا تعمل فيها علّتان تامتان مستقلتان، بل علةٌ معلولةٌ لعلةٍ » [1].

و ثانيهما : عدم التفكيك بين الارادة و القضاء التكوينيين و التشريعيين، فالتكويني منهما يعم الحسنات و السيئات بلا تفاوت، ولكن التشريعي منهما لايتعلق الّا بالحسنات، قال سبحانه :

﴿ إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾ [2].

و قال سبحانه :

﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ﴾ [3].

فالأيات النازلة في تنزيهه تعالى عن الظلم و القبايح اما راجعة الى افعاله سبحانه، و مدلولها انه سبحانه منزه عن فعل القبيح مطلقا، و امّا راجعة الى افعال العباد، و مدلولها انه تعالى لايرضاها، ولا يأمر بها بل يكرهها و ينهى عنها، فالتفصيل بين حسنات افعال العباد و قبايحها انما يتم بالنسبة الى الإرادة و القضاء التشريعيين، لا التكوينيين ، و هذا هو مذهب ائمة أهل البيت عليهم السلام .

---

١ ـ الميزان : ٧ / ٢٩٨ .

٢ ـ سورة الاعراف : ٢٨ .

٣ ـ سورة الاعراف : ٢٩ .

روى الصدوق باسناده عن الرضا عن آبائه عن الحسين بن علي عليهما السلام قال: سمعت ابي عليَّ بن أبي‌طالب عليه السلام يقول:

« الأعمال على ثلاثة احوال: فرائض، و فضائل، و معاصي، فأما الفرائض فبأمر الله تعالى و برضى الله و بقضائه و تقديره و مشيّته و علمه، امّا الفضائل فليست بامر الله و لكن برضى الله و بقضاء الله و بقدر الله و مشيّة الله و بعلم الله، و امّا المعاصي فليست بامرالله ولكن بقضاءالله و بقدر الله وبمشية الله و بعلمه، ثم يعاقب عليها »[1].

و قال ابوبصير: قلت لأبي عبدالله عليه السلام شاء لهم الكفر و اراده؟ فقال نعم قلت: فاحب ذلك و رضيه؟ فقال لا، قلت: شاء و أراد مالم يحب و لم يرض به؟ قال: هكذا خرج الينا[2].

الى غير ذلك من الروايات، و مفادها كما ترى هو التفكيك بين الإرادة التكوينية و التشريعية اعنى الرضى الإلهي، فالمعاصى و ان لم تكن برضى من الله ولا يأمر بها، و لكنها لاتقع الّا بقضاءالله تعالى و قدره و علمه و مشيته التكوينية، و هذا هو المستفاد من امثال قوله تعالى:

﴿ وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ اَحَدٍ اِلّا بِإذْنِ اللهِ ﴾[3].

الممكن محتاج الى العلة حدوثا و بقاءً:

ثم ان هناك اصل فلسفي يبنى عليه القول بالتفويض، و هو ان ملاك حاجة

١ـ بحار الانوار: ٥ / ٢٩ نقلاً عن التوحيد و الخصال و العيون.

٢ـ نفس المصدر: ١٢١ نقلاً عن المحاسن.

٣ـ سورة البقرة: ١٠٢.

الممكن الى العلة حدوثه لا إمكانه، فاذا حدث الممكن ترتفع الحاجة، لأن البقاء شيء و الحدوث شيء آخر، إذ الحدوث لاينطبق الاّ على الوجود الاول القاطع للعدم، و امّا الوجودات اللاحقة فلاتتصف بالحدوث بل تتصف بالبقاء، فاذا كان هذا حال الذات فكيف حال الافعال .

و على هذا فالذى يستند اليه تعالى ليس الاّ اصل وجود الانسان و قدرته على الفعل حدوثا، و امّا بقاءً فهو مستقل في وجوده و افعاله و هذا هو التفويض، يقول الشيخ الرئيس حاكيا عقيدة المفوّضة :

« وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل، حتى انه لو فقد الفاعل، جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البَنّاء، و قوام البناء، و حتى ان كثيرا منهم لايتحاشى ان يقول : لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم، لان العالم عنده انما احتاج الى الباري تعالى في آن اوجده... حتى كان بذلك فاعلا، فاذا فعل و حصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل » [(١)] .

يلاحظ عليه : ان مناط حاجة الممكن الى العلة هو امكانه، اي عدم كون وجوده نابعا من ذاته، و هذا الملاك موجود في حالتي البدء و البقاء، و امّا الحدوث فليس ملاكا للحاجة، فانه عبارة عن تحقق الشيء بعد عدمه فتتأخر رتبته عن الوجود، مع ان علة الحاجة و مناطها يجب ان تكون في مرتبة متقدمة على الوجود، حتى يصح ان يقال، كان الشيء محتاجا في وجوده، فالعلة أوجبت وجوده و أوجدته، فصار حادثا، و المتقدم على الحاجة ليس الاّ الامكان، فان الشيء في

---

١ ـ الاشارات و التنبيهات، الشيخ الرئيس ابن سينا (م ٤٢٧ أو ٤٢٨ هـ)، ط دفتر نشر الكتاب، عام ١٤٠٣ هـ : ٣ / ٦٨ .

حد ذاته لايخرج عن إحدى المواد الثلاث: الوجوب و الامتناع و الامكان، و المفروض ان المعلول حادث، و الوجوب و الامتناع الذاتيان لايجتمعان مع وصف المعلولية و الحدوث، فالمعلول في حد ذاته لايكون الّا ممكناً، و هو مناط حاجته الى العلة، و بما انه ملازم لذات الممكن، و ذات الشيء و لازمها لايتخلفان عنه، فهو يحتاج الى العلة حدوثا و بقاءً، و الى هذا اشار الحكيم الاصفهاني في منظومته:

و الافتقار لازم الامكان　　　من دون حاجة الى البرهان

لافرق ما بين الحدوث و البقا　　　في لازم الذات و لن يفترقا

ثم ان تمثيل فاعليته تعالى للاشياء، بمثال البناء و البناء و غيرهما من المصنوعات البشرية خطأجدا، لان البنّاء مثلا فاعل لحركات يده، و تلك الحركات توجب انضمام الاجزاء البنائية بعضها الى الآخر، و لاشك ان الحركات تنتهي بانتهاء عمل البنّاء فضلا عن موته، و امّا بقاء البناء فهو مرهون للخواص الطبيعية الكامنة في اجزائها الطبيعية التي اودعها الله سبحانه فيها، و امّا الهيئة و الشكل فهما نتيجة اجتماع الاجزاء و تفاعلها التكويني النابع عن آثارها الطبيعية.

نعم ان اردنا ان نمثل نسبة الممكنات الى الله تعالى بالامثلة المحسوسة، فالاولى ان نمثلها بنسبة الضوءالمتلألىء من المصباح الكهربائي الى المولد الكهربائي، فان المصباح فاقد للاضاءة في مقام الذات محتاج في حصولها الى ذلك المولد سواء في الحدوث و البقاء، فكلما انقطع الاتصال بينه و بين المولد، انقطعت الاضاءة و ينطفىء المصباح، فالعالم يشبه هذا المصباح الكهربائي تماما، فهو لكونه فاقدا للوجود الذاتي يحتاج الى العلة في حدوثه و بقائه لانه يأخذ الوجود آناً بعد آن.

بطلان التفويض في الكتاب و السنة :

ان الذكر الحكيم يردّ التفويض بحماس و وضوح :

١ ـ يقول سبحانه :

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾[١] .

٢ ـ و يقول سبحانه :

﴿ وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ ﴾[٢] .

٣ ـ و يقول تعالى :

﴿ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ ﴾[٣] .

٤ ـ و يقول سبحانه :

﴿ وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ ﴾[٤] .

الى غير ذلك من الآيات التي تقيّد فعل الانسان باذنه تعالى، و المراد منه الاذن التكويني و مشيئته المطلقة .

و امّا السنة، فقد تضافرت الروايات على نقد نظرية التفويض فيما أُثر من ائمة اهل البيت عليهم السلام و كان المعتزلة مدافعين عن تلك النظرية في عصرهم مروجين لها .

١ ـ روى الصدوق في الامالى عن هشام، قال : قال ابو عبدالله عليه السلام :

---

١ ـ سورة فاطر : ١٥ .

٢ ـ سورة البقرة : ١٠٢ .

٣ ـ سورة البقرة : ٢٤٩ .

٤ ـ سورة يونس : ١٠٠ .

«انا لانقول جبرا و لاتفويضا » [١] .

٢ ـ و في الاحتجاج عن ابي‌حمزة الثمالى انه قال : قال ابـو جـعفر عليه السلام : للحسن البصري :

«اياك ان تقول بالتفويض فان‌الله عزّوجلّ لم يفوض الامر الى خلقه وهنا منه وضعفا، ولا أجبرهم على معاصيه ظلما» [٢] .

٣ ـ و في العيون عن الرضا عليه السلام انه قال :

« مساكين القدرية، ارادوا ان يصفوا الله عزّوجلّ بعدله فاخرجوه من قدرته و سلطانه » [٣] .

تتمة : الاختيار لدى الوجوديين

الاختيار لدى الوجوديين ـ الذائع الصيت في الغرب ـ يقوم مقام التفويض لدى المعتزلة في الشرق الاسلامى، غيران الداعي يختلف عند الفرقتين، فالمعتزلي قال بالتفويض حفاظا على العدل الالهي، و الوجودى الغربي ذهب الى ما تبناه في الاختيار للحفاظ على حرية الانسان، فالمعتزلي ينظر الى مسألة الاختيار نظرة كلامية، و الوجودي الغربي ينظر اليها نظرة علمية بشرية .

و من روّاد هذا المسلك في الاوساط الغربية الفيلسوف الفرنسي «جان بول سارتر» و حاصل مذهبه :

ان وجود الانسان متقدّم على طبيعته و ماهيته، فهو يتكون بلا ماهية و يتولد بلاقيد، ثم انه بفعله و عمله في ظل ارادته و اختياره، يصنع لنفسه

---

١ ـ بحار الانوار : ٥ / ٤ ، كتاب العدل و المعاد ، الحديث ١ .

٢ ـ المصدر السابق : ص ١٧، الحديث ٢٦ .

٣ ـ المصدر السابق : ص ٥٤ ، الحديث ٩٣ .

شخصيته، فما اشتهر من وجود الغرائز في الوجود الانسانى التي تضفي على وجود الانسان لونا و صبغة و توجد فيه انحيازا الى نقطة و تمايلا الى شيء ليس بصحيح، لان الاعتراف بوجود هذه الغرائز، يسلب منه الحرية التامة. فلاجل الحفاظ على حرية الانسان حرية تامة يجب انكار كل عقيدة مسبقة و تمايل تكويني يسوقه الى منشود خاص، و هذا هو المراد مما اشتهر منهم بان الانسان يتكون بلا ماهية .

يلاحظ على النظرية :

ان علماء النفس بعد تجارت ممتدة حول النفس الانسانية استكشفوا ان الانسان يتولد و فيه طاقات و سوائق متضادة و مختلفة، و كل يطلب منشودا خاصا، ولولا هذه الطاقات المتضادة لما وصل الانسان الى قمة التكامل، فالانسان جبل على حب الذات، وقد اودعت فيه قوة الغضب، كما ان له علاقة بالجمال و حب الخير و الكمال، و روح الاستكشاف عن الحقائق .

فهذه ميول و انجذابات نابعة من ذات الانسان و صميم وجوده، مودعة فيه تكوينا و خارجة عن ارادته و اختياره، كغيرها من الخصوصيات الراجعة الى وجوده التكويني، ولكنها لا تعدو عن كونها قابليات و اقتضاءات و ارضيات لاهداف خاصة، و زمام اختيارها بيد الانسان المختار، فله ان يتطلب بهذه المواهب ماشاء و يكتسب لنفسه شخصيته و يصنع ماهيته الخاصة به و هذا ما صرح به الوحي الألهي بقوله :

﴿ وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّاها * فَأَلْهَمَها فُجُورها وَ تَقْواها * قَدْ أَفْلَح مَنْ زكّيها * وَقَد خابَ مَنْ دَسّاها ﴾ [١] .

و بقوله :

﴿ إِنّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إِمّا شاكِراً وَ إِمّا كَفُورا ﴾ [٢] .

---

١ ـ سورة الشمس : ٧ ـ ١٠ .

٢ ـ سورة الانسان : ٣ .

فأصحاب هـذه النظرية خلطـوا بيـن الطبيعـة العامة، و هـي الطـاقـات و المواهب الإلهيـة المـودعة في وجود الانسان الخـارجـة عـن إطـار اخـتياره، ولاتكون مدار السعادة و الشقاء، و بين الطبيعة الخاصة، و هي التي تـتكون في نفس الانسان من الروحيات العالية او الدانية نتيجة استفادته من تلك المواهب الاولية، افراطا او تفريطا او اعتدالا، و هذا كله منوط بارادته و اختياره .

(٤)

الامر بين الامرين

قد عرفت ان الاشاعرة جنحواالى الجبر لأجل التحفظ على التوحيد الافعالي و حصر الخالقية في الله سبحانه، كما ان المعتزلة انحازوا الى التفويض لغاية التحفظ على عدله سبحانه، و كلا الفريقين غفلا عن نظرية ثالثة يؤيدها العقل و يدعمها الكتاب و السنة، و فيها الحفاظ على كلٍّ من أصلي التوحيد و العدل، مع نزاهتها عن مضاعفات القولين ، و هذا هو مذهب الأمر بين الامرين الذي لم يزل ائمة اهل البيت عليهم السلام يحثّون عليه، من لدن حمى وطيس الجدال في افعال الانسان من حيث القضاء و القدر او غيرهما، و اما حقيقة هذا المذهب فتتعين في ظل أصلين عقليين برهن عليهما في الفلسفه الاولى و هما :

١ ـ كيفية قيام المعلول بالعلة :

ان قيام المعلول بالعلة ليس من قبيل قيام العرض بموضوعه او الجوهر بمحله، بل قيامه بها يرجع الى معنى دقيق يشبه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الأسمي في المراحل الثلاث، التصوّر، و الدلالة و التحقّق، فاذا قلت : سرت من البصرة الى الكوفة، فهناك معان اسميّة هي السير و البصرة و الكوفة، و معنى حرفي و هوكون السير مبدواً من البصرة و منتهيا الى الكوفة، فالابتداء و الانتهاء المفهومان من

كلمتي « من » و « الى » فاقدان للاستقلال في مجال التصور، فلا يتصوران مستقلين و منفكين عن تصور البصرة والكوفة، و الّا لعاد المعنى الحرفي معنىً اسمياً و لصار نظير قولنا : « الابتداء خير من الانتهاء » .

و كذلك فاقدان للاستقلال في مجال الدلالة فلايدلان على شيء اذا انفكتا عن مدخوليها، كما هما فاقدان للاستقلال في مقام التحقق و الوجود، فليس للابتداء الحرفي وجود مستقل منفك عن متعلقه ، كما ليس للانتهاء الحرفي وجود كذلك .

و على ضوء ذلك يتبين وزان الوجود الامكاني الذي به تتجلى الأشياء و تتحقق الماهيات، فان وزانه الى الواجب لايعدو عن وزان المعنى الحرفي الى الاسمي، لأن توصيف الوجود بالامكان ليس الّا بمعنى قيام وجود الممكن و تعلقه بعلته الموجبة له، وليس وصف الامكان خارجا عن هويته و حقيقته، بل الفقر و الربط عين واقعيته، و الّا فلو كان في حاق الذات غنيا ثم عرض له الفقر يلزم الخلف .

٢ ـ وحدة حقيقة الوجود تلازم عموميّة التأثير :

قد ثبت في الفلسفة الاولى ان سنخ الوجود الواجب و الوجود الامكاني واحد يجمعهما قدر مشترك و هو الوجود و طرد العدم و ما يفيد ذلك، و ان مفهوم الوجود يطلق عليهما بوضع واحد و بمعنى مفرد .

و على ضوء هذا الأصل، اذا كانت الحقيقة في مرتبة من المراتب العالية ذات اثر خاص، يجب ان يوجد ذلك الأثر في المراتب النازلة، أخذا بوحدة الحقيقة، نعم يكون الأثر من حيث الشدة و الضعف، تابعا لمنشأه من هذه الحيثية، فالوجود الواجب بما انه أقوى و أشد، يكون العلم و الدرك و الحياة و التأثير فيه مثله، و الوجود الامكاني بما ان الوجود فيه اضعف يكون اثره مثله، و لأجل ذلك

ذهب الالهيون الى القول بسريان العلم و الحياة و القدرة الى جميع مراتب الوجود الامكاني، و يشهد الكتاب العزيز على صحة نظريتهم في مجال السريان العلمي و الدركي الى جميع مراتب الوجود.

اذا وقفت على هذه الاصول تقف على النظرية الوسطى في المقام و أنه لايمكن تصوير فعل العبد مستقلا عن الواجب، غنياً عنه، غيرقائم به، قضاءً للأصل الثاني، و بذلك يتضح بطلان نظرية التفويض، كما انه لايمكن انكار دور العبد بل سائر العلل في آثارها قضاءً للاصل الثالث، و بذلك يتبين بطلان نظرية الجبر في الافعال و نفي التأثير عن القدرة الحادثة.

فالفعل مستند الى الواجب من جهة و مستند الى العبد من جهة اخرى، فليس الفعل فعله سبحانه فقط بحيث يكون منقطعا عن العبد بتاتا، و يكون دوره دور المحل و الظرف لظهور الفعل، كما انه ليس فعل العبد فقط حتى يكون منقطعا عن الواجب، و في هذه النظرية جمال التوحيد الأفعالي منزها عن الجبر، كما ان فيها محاسن العدل منزها عن مغبّة الشرك و الثنوية.

ايضاح و تمثيل:

هذا اجمال النظرية حسب ما تسوق اليه البراهين الفلسفية، و لايضاحها نأتي بمثال و هو انه لو فرضنا شخصا مرتعش اليد فاقد القدرة، فاذا ربط رجل بيده المرتعشة سيفا قاطعا و هو يعلم ان السيف المشدود في يده سيقع على آخر و يهلكه، فاذا وقع السيف و قتل، ينسب القتل الى من ربط يده بالسيف دون صاحب اليد الذي كان مسلوب القدرة في حفظ يده، فهذا مثال لما يتبناه الجبري في افعال الانسان.

ولو فرضنا ان رجلا أعطى سيفا لمن يملك حركة يده و تنفيذ ارادته فقتل هو به رجلا، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب الى المباشر دون من اعطى،

و هذا مثال لما يعتقده التفويضي في افعال الانسان .

و لكن لو فرضنا شخصا مشلول اليد (لامرتعشها) غير قادر على الحركة الّا بايصال رجل آخر التيار الكهربائي اليه ليبعث في عضلاته قوة و نشاطا بحيث يكون رأس السلك الكهربائي بيد الرجل بحيث لو رفع يده في آنٍ انقطعت القوة عن جسم هذا الشخص، فذهب باختياره و قتل انساناً به، و الرجل يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل الى كل منهما، اما الى المباشر فلانه قد فعل باختياره و اعمال قدرته، و امّا الى الموصل، فلانه أقدره و اعطاه التمكن حتى في حال الفعل و الاشتغال بالقتل، و كان متمكنا من قطع القوة عنه في كل آنٍ شاء و اراد و هذا مثال لنظرية الأمر بين الأمرين، فالانسان في كل حال يحتاج الى افاضة القوة و الحياة منه تعالىٰ اليه بحيث لو انقطع الفيض في آن واحد بطلت الحياة و القدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفاضة منه و حياة كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء .

محصل هذا التمثيل ان للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، احداهما نسبته الى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره و اعمال قدرته، و ثانيهما نسبته الى الله تعالى باعتبار أنّه معطي الحياة و القدرة في كل آن و بصورة مستمرة حتى في آن اشتغاله بالعمل [١] .

الامر بين الأمرين في الكتاب والسنة :

اذا كان معنى الامر بين الأمرين هو وجود النسبتين و الإسنادين في فعل العبد، نسبة الى الله سبحانه، و نسبة الى العبد، من دون ان تزاحم احداهما الأُخرى . فانا نجد هاتين النسبتين في آيات من الذكر الحكيم :

---

١ ـ هذا المثال ذكره المحقق الخوئي قدس سره في تعاليقه القيّمة على اجود التقريرات، و محاضراته الملقاة على تلاميذه . لاحظ اجود التقريرات : ١ / ٩٠ ، المحاضرات : ٢ / ٨٧ ـ ٨٨ و هناك أمثلة اخرى لتقريب نظرية الامر بين الامرين . لاحظ تفسير الميزان : ١ / ١٠٠ و الاسفار : ٦ / ٣٧٧ ـ ٣٨٨ .

١ ـ قوله سبحانه:

﴿ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لٰكِنَّ اللهَ رَمىٰ ﴾[١].

فترى ان القرآن الكريم ينسب الرمي الى النبيّ، و في الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه الى الله.

٢ ـ قال سبحانه:

﴿ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهَ بِأَيْدِيكُمْ ... ﴾[٢].

فان الظاهر ان المراد من التعذيب هو القتل، لان التعذيب الصادر من الله تعالى بأيد من المؤمنين ليس الاّ ذاك، ـ لا العذاب البرزخي و لا الاخروي ـ فانهما راجعان الى الله سبحانه دون المؤمنين، و على ذلك فقد نسب فعلا واحدا الى المؤمنين و الى خالقهم.

٣ ـ ان القرآن الكريم يذم اليهود بقساوة قلوبهم و يقول:

﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِنْ بَعْدِ ذٰلِك ... ﴾[٣].

و لايصح الذم و اللوم الاّ ان يكونوا هم السبب لعروض هذه الحالة على قلوبهم، و في الوقت نفسه يسند حدوث القساوة الى الله تعالى و يقول:

﴿ فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً ﴾[٤].

٤ ـ هناك مجموعة من الآيات تعرّف الانسان بانه فاعل مختار في مجال افعاله[٥]، و مجموعة اخرى تصرح بان كل ما يقع في الكون من دقيق و جليل

---

١ ـ سورة الانفال: ١٧.

٢ ـ سورة التوبة: ١٤.

٣ ـ سورة البقرة: ٧٤.

٤ ـ سورة المائدة: ١٣.

٥ ـ لاحظ: سورة السجدة: ٤٩؛ سورة الطور: ١٩؛ سورة النور: ١١؛ سورة النجم: ٣٩ ـ ٤١؛ سورة الكهف: ٢٩؛ سورة الزمر: ٧؛ سورة الانسان: ٦١؛ سورة المزمل: ١٩؛ سورة المدثر: ٥٥؛ سورة النبأ: ٣٩؛ سورة عبس: ١٢؛ سورة الشمس: ٧ ـ ١٠.

لايقع الّا باذنه سبحانه و ان الانسان لايشاء لنفسه الّا ما شاء الله له [١].

فالمجموعة الاولى من الايات تناقض الجبر و تفنّده، كما ان المجموعة الثانية تردّ التفويض و تبطله، و مقتضى الجمع بينهما حسب ما يرشدنا اليه التدبر فيها ليس الّا التحفظ على النسبتين، و ان العبد يقوم بكل فعل و ترك باختيار و حرية لكن باقدار و تمكين منه سبحانه، فليس العبد في غنيً عنه سبحانه في فعله و تركه.

هذا ما يرجع الى الكتاب الحكيم، و امّا الروايات فنذكر النزر اليسير مما جمعه الشيخ الصدوق في (توحيده) و العلّامة المجلسي في (بحاره):

١ ـ روى الصدوق عن أبي جعفر و ابي عبدالله عليهما السلام قالا:

«ان الله عزّوجلّ ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب، ثم يعذبهم عليها و الله اعزّ من ان يريد امرا فلايكون».

قال: فسئلا عليهما السلام: هل بين الجبر و القدر منزلة ثالثة؟ قالا:

«نعم اوسع مما بين السماء و الارض» [٢].

٢ ـ و روى باسناد صحيح عن الرضا عليه السلام انه قال:

«ان الله عزّوجلّ لم يطع باكراه، ولم يعص بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، و هو المالك لما ملكهم، و القادر على ما اقدرهم عليه، فان ائتمر العباد بطاعته، لم يكن الله عنها صادّا و لا منها مانعا، و ان ائتمروا بمعصيته فشاء ان يحول بينهم و بين ذلك فعل، و ان لم يحل و فعلوه فليس هو الذي

---

١ ـ لاحظ: سورة التكوير: ٢٩؛ سورة الاعراف: ١٨٨؛ سورة البقرة: ١٠٢، ٢٤٩، ٢٥١؛ سورة يونس: ١٠٠.

٢ ـ المصدر السابق: الحديث ٧.

ادخلهم فيه »[١] .

٣ ـ و روى ايضا عن المفضل بن عمر عن ابي عبدالله عليه السلام قال:

« لاجبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين » .

قال، فقلت : و ما أمر بين امرين ؟ قال :

« مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته، انت الذي امرته بالمعصية »[٢] .

٤ ـ و للامام الهادي عليه السلام رسالة مبسطة في الردّ على اهل الجبر و التفويض، و اثبات العدل و الامر بين الامرين نقلها ابن شعبة رحمه الله في تحف العقول، و الطبرسي رحمه الله في الاحتجاج، و مما جاء فيها في بيان حقيقة الامر بين الامرين، قوله :

« و هذا القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض، و بذلك اخبر امير المؤمنين صلوات الله عليه عباية بن ربعى الأسدي حين سأله عن الاستطاعة التي بها يقوم و يقعد ويفعل، فقال له اميرالمؤمنين : سألت عن الاستطاعة تملكها من دون الله او مع الله ؟ فسكت عباية، فقال له اميرالمؤمنين : قل يا عباية، قال : و ما اقول ؟ قال عليه السلام ... تقول انك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فان يملّكها اياك كان ذلك من عطائه، و ان يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملكك، و القادر على ما عليه اقدرك »[٣] .

---

١ ـ التوحيد للصدوق : الباب ٥٩، الحديث ٧ .

٢ ـ المصدر السابق : الحديث ٨ .

٣ ـ بحار الانوار : ٥ / ٧٥، الباب الثاني، الحديث ١ .

تذييل :

نقل عن الفخر الرازي انه اعترف بان الحق في المقام ما قاله ائمّة الدين من الامر بين الامرين، و ان أخطأ في تفسيره، و جعل وزان الانسان، وزان القلم في يد الكاتب و الوتد في شق الحائط، و في كلام العقلاء، قال الحائط للوتد، لم تشقني ؟ فقال :

« سل من يدقنى » [1].

و ممن اعترف بالأمر بين الامرين شيخ الأزهر في وقته، محمّد عبده في رسالته حول التوحيد، قال :

« جاءت الشريعة بتقرير أمرين عظمين، هماركنا السعادة و قوام الاعمال البشرية، الاول : ان العبد يكسب بارادته و قدرته ما هو وسيلة لسعادته، و الثانى، ان قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات و ان من آثارها ما يحول بين العبد و انفاذ ما يريده ...

وقد كلفه سبحانه ان يرفع همته الى استمداد العون منه وحده بعد ان يكون قد افرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر و اجادة العمل، و هذا الذي قررناه قد اهتدى اليه سلف الامة، و عوّل عليه من متأخري اهل النظر امام الحرمين الجوينى رحمه الله، و ان انكر عليه بعض من لم يفهمه » [2].

---

١ ـ راجع المصدر السابق : ص ٨٢ .

٢ ـ رسالة التوحيد : ٥٧ ـ ٦٢ بتخليص .

الباب الرابع

النُّبوَّة العامَّة

▣ و فيه فصول :

الفصل الاوّل : ادلة لزوم البعثة .

الفصل الثاني : ادلة منكري النبوَّة .

الفصل الثالث : طرق التعرف على صدق مدّعي النبوَّة .

الفصل الرابع : حقيقة الوحي في النبوَّة .

الفصل الخامس : عصمة انبياء الله تعالىٰ .

مقدمة :

النبوَّة سفارة بين الله و بين ذوي العقول من عباده، لإزاحة علَّتهم في امر معاشهم و معادهم، و النبيّ هو الانسان المخبر عن الله تـعالى بـاحدى الطـرق المعروفة .

والبحث في النبوَّة يقع على صورتين :

الاولى : البحث عن مطلق النبوَّة

الثانية : البحث عن نبوَّة نبيّ خاص، كنبوَّة سيدنا محمّد ﷺ .

والابحاث التي طرحها المتكلمون حول النبوَّة العامة تتمحور في أربعة أُمور وهي :

١ ـ حسن البعثة ولزومها او تحليل ادلة مثبتي البعثة و منكريها.

٢ ـ الطرق التي يعرف بها النبيّ الصادق من المتنبّىء الكاذب .

٣ ـ الطريق او الوسيلة التي يتلق بها النبيّ تعاليمه من الله سبحانه .

٤ ـ الصفات المميِّزة للنبيّ عن غيره .

و باشباع البحث في هذه المجالات الاربعة يكتمل البحث في النبوَّة العامة، و يقع الكلام بعده في النبوَّة الخاصة باذنه تعالى .

الفصل الاول

ادلة لزوم البعثة

١ - حاجة المجتمع الى القانون الكامل :

لايشك أحد من الفلاسفة و الباحثين في الحياة الانسانية، في ان للانسان ميلا الى الاجتماع و التمدن، كما ان حاجة المجتمع الى القانون ممّا لايرتاب فيه، و ذلك لان الانسان مجبول على حبِّ الذات، و هذا يجرّه الى تخصيص كل شيء بنفسه من دون ان يراعي لغيره حقّاً، ويؤدي ذلک الى التنافس والتشاجر بين ابناء المجتمع و بالتالى إلى عقم الحياة و تلاشي أركان المجتمع، فلا يقوم للحياة الاجتماعية اساس الابوضع قانون دقيق و محكم و متكامل يقوم بتحديد وظائف كل فرد و حقوقه .

شرائط المقنن :

ان وضع قانون ولو للقضايا والمشاكل الجزئية ، يعدّ من أصعب الامور، و لايقوم به الّا الأماثل من رجال المجتمع الذين تجتمع فيهم مؤهّلات عالية من العلم والخبرة، فلا ريب في ان جعل قانون يكون متناولا لجميع جوانب الحياة للمجتمعات البشرية في اصقاع الارض التي تتباين من حيث الظروف الجغرافية و العادات والتقاليد، يحتاج الى توفر شروط و شروط، تخرج قطعا عن طاقة الانسان مهما ترقّى في درجات العلم ، واليك بيان الشرطين الاساسيّن لذلك :

الاوّل ـ معرفة المقنِّن، بالانسان:

ان اوّل و أهم خطوة في وضع القانون، معرفة المقنِّن بالمورد الذي يضع له القانون، و على ضوء هذا، لابد ان يكون المقنِّن عارفاً بالانسان: جسمه و روحه، غرائزه و فطره، و ما يصلح لهذه الامور او يضرّبها، و كلّما تكاملت هذه المعرفة بالانسان كان القانون ناجحا و ناجعا في علاج مشاكله و ابلاغه الى السعادة المتوخاة من خلقه.

الثاني ـ عدم انتفاع المقنِّن بالقانون:

و هذا الشرط بديهي، فان المقنِّن اذا كان منتفعاً من القانون الذي يضعه سواء كان النفع عائداً اليه او الى من يمتّ اليه بصلة خاصة، فهذا القانون سيتم لصالح المقنِّن لالصالح المجتمع، و نتيجته الحتمية الظلم و الاجحاف.

فالقانون الكامل لايتحقق الّا اذا كان واضعه مجردا عن حب الذات و هوى الانتفاع الشخصي.

اما الشرط الاوّل: فانا لن نجد في صفحة الوجود موجودا اعرف بالانسان من خالقه، فان صانع المصنوع اعرف به من غيره، يقول سبحانه:

﴿ اَلاٰ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (١).

ان عظمة الانسان في روحه و معنوياته، و غرائزه و فطرياته، اشبه ببحر كبير لاٰ يرىٰ ساحله و لايضاء محيطه، وقد خفيت كثير من جوانب حياته و رموز وجوده حتى لقّب بـ «الموجود المجهول».

و امّا الشرط الثاني: فلن نجد ايضا موجودا مجردا عن ايّ فقر و حاجة و انتفاع سواه سبحانه، ووجه ذلك ان الانسان، مجبول على حب الذات، فهو مهما

---

١ ـ سورة الملك: ١٤.

جرّد نفسه من تبعات غرائزه لن يستطع التخلّص من هذه النزعة .

و مما يدل على عدم صلاحية البشر نفسه لوضع قانون كامل، مانرى من التبدل الدائم في القوانين والنقض المستمر الذي يورد عليها بحيث تحتاج في كل يوم الى استثناء بعض التشريعات و زيادة اخرى، اضافة الى تناقض القوانين المطروحة في العالم من قبل البشر، و ما ذلك الّا لقصورهم عن معرفة الانسان حقيقة المعرفة و انتفاء ساير الشروط في واضعيها .

فاذا كان استقرار الحياة الاجتماعية للبشر متوقفا على التقنين الالهي، فواجب في حكمته تعالى ابلاغ تلك القوانين اليهم عبر واحد منهم يرسله اليهم، و الحامل لرسالة الله سبحانه هو النبيّ المنبيء عنه و الرسول المبلغ الى الناس، فبعث الانبياء واجب في حكمته تعالى حفظا للنظام المتوقف على التقنين الكامل .

و الى هذا الدليل يشير قوله تعالى :

﴿ لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾[1].

٢ ـ حاجة المجتمع الى المعرفة :

ان الانسان ـ كغيره من الموجودات الحيّة ـ مجهز بهداية تكوينية لكنها غير وافية في ابلاغه الغاية التى خلق لها، ولاجل ذلك ضم الخالق الى تلك الغرائز مصباحا يضيء له السبيل في مسيرة الحياة، و يفي بحاجاته التي تقصر الغرائز عن ايفائها، و هو العقل .

و مع ذلك كلّه فان العقل ايضاً غير كاف في ابلاغه الى السعادة المتوخاة، بل يحتاج الى عامل ثالث يعينه في بلوغ تلك الغاية، و وجه ذلك ان العقل

---

١ ـ سورة الحديد : ٢٥ .

الانسانى غير مصون عن الخطأ و الزلل .

ثم ان أهم ما يحتاج الانسان الى التعرف عليه ليكون ناجحا في الوصول الى السعادة المطلوبة من حياته امران : المعرفة بالله سبحانه، والتعرّف على مصالح الحياة و مفاسدها، والمعرفة الكاملة في هذين المجالين لاتحصل للانسان الّا في ضوء الوحي و تعاليم الانبياء، و اما العلوم الانسانية فهي غير كافية فيهما .

و مما يوضح قصور العلم البشرى في العلوم الالهية ان هناك الملايين من البشر يقطنون بلدان جنوب شرق آسيا على مستوى راق في الصناعات و العلوم الطبيعية، و مع ذلك فهم في الدرجة السفلى في المعارف الالهية، فجلّهم ـ ان لم يكن كلّهم ـ عباد للأصنام والاوثان، و ببابك بلاد الهند الشاسعة و ما يعتقده مئات الملايين من اهلها من قداسة و تألّه في « البقر » .

نعم هناك نوابغ من البشر عرفوا الحقّ عن طريق التفكير والتعقّل كسقراط وافلاطون و ارسطو، و لكنهم أُناس استثنائيون، لايعدّون معياراً في البحث، و كونهم عارفين بالتوحيد لايكون دليلا على مقدرة الاخرين عليه .

على انه من المحتمل جدا ان يكون وقوفهم على هذه المعارف في ظلّ ما وصل اليهم من التعاليم السماوية عن طريق رسله سبحانه و انبيائه، قال صدرالمتألهين :

« اساطين الحكمة المعتبرة عنداليونانيين خمسة : انباذ قلس وفيثاغورث و سقراط وافلاطون وارسطاطاليس ﷺ، وقد لقي فيثاغورث تلاميذ سليمان بن داود عليه‌السلام بمصر و استفاد منهم و تلمذ للحكيم المعظم الرباني انباذ قلس و هو اخذ عن لقمان الآخذ عن داود عليه‌السلام ثم سقراط أخذ عن فيثاغورث و افلاطون عن سقراط و أخذ ارسطاطاليس عن افلاطون

و صحبه نيّفا و عشرين سنة ... » [١] .

و مما يدل على قصور العلم الانساني عن تشخيص منافع البشر والمجتمعات و مضارّها، ان المجتمع الانساني ـ مع ما بلغه من الغرور العلمي ـ لم يقف بعد على النظام الاقتصادي النافع له، فطائفة تزعم ان سعادة البشر في نظام الرأسمالية و الاقتصاد الحر المطلق، والاخرى تدّعي ان سعادة البشر في النظام الاشتراكي و سلب المالكية عن ادوات الانتاج و تفويضها الى الدولة الحاكمة .

كما انه لم يصل بعد الى وفاق في مجال الاخلاق و قد تعددت المناهج الاخلاقيّة في العصر الأخير الى حد التضاد فيها .

و ايضاً نرى ان الانسان ـ مع مايدّعيه من العلم و المعرفة ـ لم يدرك بعد عوامل السعادة و الشقاء له، بشهادة انه يشرب المسكرات، و يستعمل المخدّرات، و يتناول اللحوم الضارّة، كما يقيم اقتصاده على الربّا الذي لايشك انسان عطوف على المجتمع بانه عامل ايجاد التفاوت الطبقي بين ابناء المجتمع .

فاذا كان هذا حال الانسان في معرفة المسائل الابتدائية في الاقتصاد والاخلاق، و عوامل السعادة والشقاء، فما ظنك بحاله في المسائل المبنيّة على اسس تلك العلوم، افبعد هذا الجهل المطبق يصح لنا ان نقول ان الانسان في غنى عن الوحي في سلوك طريق الحياة ؟ .

و فيما روي عن ائمه اهل البيت عليهم السلام اشارات الى هذا البرهان نأتي بنموذجين منها : قال الكاظم عليه السلام :

« يا هشام : ما بعث الله انبيائه و رسله الى عباده الّا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، و أعلمهم بامرالله أحسنهم عقلا، و اكملهم عقلا أرفعهم درجة في الدنيا

---

١ ـ الرسائل : ٦٨ ـ ٦٩ .

والاخرة » [1] .

و قال الامام الرضا عليه‌السلام :

« لم يكن بدّ من رسول بينه و بينهم معصوم يؤدي اليهم امره و نهيه و ادبه، ويقفهم على مايكون به من احراز منافعهم و دفع مضارهم اذلم يكن في خلقهم ما يعرفون به مايحتاجون اليه » [2] .

۳ـ هداية الفطرة و تعديل الغرائز :

ان اعمال الغرائز و الفطرة ـ و ان كان به قوام الحياة ـ الّا انه لايصح افساح المجال لها، و الّا أدى ذلك بالحياة البشرية الى الفناء و الهلاك و انما تتحقق سعادة الانسان بهداية فطرته هداية صحيحة و تعديل غرائزه على وجه يفي بحاجاته ولا يخرجه عن طور الانسانية .

و خذ على ذلك مثالا، معرفة الله و الميل الى العوالم الغيبية فان لها جذورا في عمق وجود الانسان و لكن هذا الميل اذا لم يقع في اطار الهداية و التوجيه الالهي، يَسُفُّ بالانسان الى الحضيض و يصنع منه عابدا للحجر و الخشب و العجماوات و لكنها اذا كانت تحت ظل هداية إلالهية ، تتجلى بمظهر التوحيد في الالوهيّة . .

و بالجملة وجود الفطر و الغرائز في الانسان، و حاجتها الى الهداية و التعديل امر لاينكر و انما الكلام كلُّه في تعيين من يقوم بهذه المهمَّة :

فهل المحاسبات العقلية كافية لذلك، ام هل الشخصيات الممتازة في عالم الاجتماع قادرة على القيام بهذه الأُمة ؟

---

١ ـ الكافي : ج ١، كتاب العقل و الجهل، الحديث ١٢ .

٢ ـ بحار الانوار : ١١ / ٤٠ .

ام ان المرجعين المتقدمين ـ مع تقدير عملهما و الاعتراف بانتفاع الانسان من هدايتهما في مسير حياته ـ قاصران عن القيام بها و لابد من مرجع ثالث له الاحاطة الكاملة بـالفطـر و الغرائز البشرية و ما يصلحها و يقوّمها و هم الانبياء و الرسل الالهيون المعصومون من الخطأ و الزلل ؟

نحن نعتقد ان الامر الثالث هو المتعين و الوجه في ذلك :

ان العقل قاصر عن مصارعة الغرائز المتفجرة و كبح ثورانهـا، فـان كـل انسان يعلم من نفسه ان غرائزه اذا تفجرت لم تترك للعقل ضياءً ولا للفكر نورا، بل كان مثل العقل حينذاك مثل الانسان المبصر اذا وقع في مهب الرياح و الزوابع الرملية، فانها تكف بصره عن الرؤية و تعرقل مسيره .

و امّـا رجالات الاخلاق و الاجتماع، فـمع ان لهم دورا في تهذيب النفوس، و كبح جماح غرائزها على الاجمال الّا ان عملهم لايخلو عن نقائص :

امّا اولا : فلعدم علم محيط لهم بخصوصيات الانسان .

و امّا ثانيا : فلان المناهج التربوية لاتؤتى ثمارها الّا اذا كانت منتسبة الى الخالق سبحانه، فان هذا يمنحها ضمان الاجراء و التجسد في المجتمع لارتـباطها بعوامل التشويق الى الثواب و التحذير من العقاب .

فقد تبين ان مهمَّة هداية الغرائز و الفـطريات التي تـصنع مـن الانسـان موجودا عارفا بالنظم، مؤمنا بالمناهج، مجريا لها في ليله و نهاره، و سرّه و اعلانه لاتتم الّا بيد رسل مبعوثين مـن جانب خالق البشـر، بمناهج كاملة انزلها اليهـم، و حفَّها بدوافع الطاعة، من الوعد بالثواب و الوعيد بالعقاب .

ان الامام علياً عليه السلام يصوِّر الانسان موجودا يجمـع في ذاته دفائن العقول و انوار العرفان، غير ان اثارة تلك المعارف الكامنة و ابراز تلك الاسرار الدفينة يحتاج الى انسان كامل يقوم بتلك المهمة و هو النبيّ، يقول عليه السلام :

« فبعث فيهم رسله، و واتر اليهم انبيائه، ليستأدوهم مـيثاق

فطرته، و يذكروهم منسي نعمته و يحتجوا عليهم بالتبليغ، و يثيروا لهم دفائن العقول » [١] .

٤ـ اللطف الالهي :

استدلت العدلية من المتكلمين على لزوم بعث الرسل بقاعدة اللطف، قال المحقق الطوسي :

« و هي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية » .

توضيحه : ان التكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية و اللطف واجب، فالتكليف السمعي واجب و لا يمكن معرفته الّا من جهة النبيّ، فيكون وجود النبيّ واجبا .

و امّا كون التكليف السمعي لطفا في التكليف العقلي فلان الانسان اذا كان مواظبا على فعل الواجبات السمعية و ترك المناهي الشرعية كان فعل الواجبات العقلية والانتهاء عن المناهي العقلية اقرب و هذا معلوم بالضرورة لكل عاقل [٢] .

و يمكن تقرير الاستدلال بوجه آخر و هو ان نقول : ان لخلقة الانسان غرض و غاية مناسبة لوجوده و ليست الّا التخلّق باخلاق الله تعالى و الوصول الى رضوانه، و الانسان بنفسه غير متمكن من معرفة الطريق الهادي الى ذلك، فلولم يبعث من يهديه الى ذلك الغرض، لزم ان يكون الله سبحانه ناقضا لغرضه و هو محال .

و في كلام الامام علي عليه السلام ايضا اشارة اليه، قال عليه السلام :

« ايها الناس ، ان الله تبارك و تعالى لما خلق خلقه اراد ان

---

١ ـ نهج البلاغة : الخطبة الاولى .

٢ ـ كشف المراد : المقصد الرابع ، المسألة الثانية .

يكونوا على آداب رفيعة و اخلاق شريفة، فعلم انهم لم يكونوا كذلك الّا بان يعرّفهم مالهم و ما عليهم، و التعريف لايكون الّا بالامر و النهي، و الامر و النهي لايجتمعان الاّ بالوعد و الوعيد، و الوعد لايكون الّا بالترغيب، و الوعيد لايكون الّا بالترهيب، والترغيب لايكون الّا بما تشتهيه انفسهم و تلذه اعينهم، و الترهيب لايكون الّا بضد ذلك ... » [1] .

---

١ ـ بحار الانوار : ٥ / ٣١٦، كتاب العدل و المعاد، الباب ١٥، الحديث ١٣.

الفصل الثاني

أدلة منكري بعثة الأنبياء

الدليل الاوّل :

إن الرسول إما أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول، لم يكن إليه حاجة، ولا فائدة فيه، و إن جاء بما يخالف العقول، وجب ردّ قوله .

و بعبارة أُخرى : إنّ الذي يأتي به الرسول لايخلو من أحد أمرين : إمّا أن يكون معقولاً، و إمّا أن لايكون معقولاً .

فإن كان معقولاً، فقد كفانا العقل التام بإدراكه و الوصول اليه، فأي حاجة لنا إلى الرسول ؟ و إن لم يكن معقولاً ، فلا يكون مقبولاً، إذ قبول ماليس بمعقولٍ، خروجٌ عن حدّ الإنسانية و دخولٌ في حريم البهيمية .

و الجواب :

إن حصر ما يأتي به الرسول بموافق العقول و مخالفها، حصر غير حاصر، فإن هياهنا شقاً ثالثاً و هو إتيانهم بما لايصل إليه العقل بالطاقات الميسورة لـه، فإنك قد عرفت فيما أقمنا من الأدلة على لزوم البعثة، أن عقل الإنسان و تـفكّره قاصر عن نيل الكثير من المسائل .

الدليل الثاني :

قد دلّ العقل على أن الله تعالى حكيم، و الحكيم لايتعبد الخلق الّا بما تدل عليـه عقولهم، وقد دلّت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً، و أنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا، و نشكره بآلائه علينا، و إذا عرفناه و شكرنا له، إستوجبنا ثوابه، و إذا أنكرناه و كفرنا به، إستوجبنا عقابه، فما بالنا نتّبع بشراً مثلنا ؟!

و الجواب :

إن قسماً من هذا الدليل تكرار للدليل الأول، و أما ما أُفيد في ذيله مـن وقوف الإنسان على حسن الشكر و قبح الكفر، فهو و إن كان صحيحاً، غير أنه يلاحظ عليه أمران :

الاوّل : إن كثيراً من الناس لايعرفون كيفية الشكر، فـربما يـتصورون أن عبادة المقرَّبين نوع شكر لله سبحانه، فلأجل ذلك ترى عبدة الاصنام و الاوثان يعتقدون أن عبادتهم للمخلوق شيئاً موجباً للتقرّب [1].

الثاني : إنَّ تخصيص برامج الأنبياء بالأمر بالشكر و النهي عن كفران النعمة، غفلـة عـن اهدافهم السامية، فإنهم جـاؤوا لإسعاد البشر فـي حيـاتهـم الفردية و الاجتماعية، ولا تختص رسالتهم بالأوراد و الأذكار الجافة، كتلك التي يردّدها أصحاب بعض الديانات أيام السبت و الأحد في البيع و الكنائس، و إنك لتقف على عظيم أهداف رسالة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم إذا وقفـت على كلمته المأثورة :

---

١ ـ قال تعالى حكاية عن المشركين : ﴿ وَ الَّذِيْنَ اتَّخَذُوا مِنْ دُوْنِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيقرِّبونا إلى الله زُلفى ﴾ ـ سورة الزمر : ٣ ـ .

« إني قد جئتكم بخير الدنيا و الآخرة »[١] .

الدليل الثالث :

قد دلّ العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً، و الحكيم لايتعبدّ الخلق بما يَقْبُح في عقولهم، وقد جاءت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقول، كالتوجه إلى بيت مخصوص في العبادة، و الطواف حوله، و السعي، و رمي الجمار، و الإحرام، و التلبية، و تقبيل الحجر الأصمّ، و كذلك ذبح الحيوان، و تحريم ما يكون غذاءً للإنسان، و تحليل ما يُنقص من بنيته .

و الجواب :

ان هذا الدليل مبني على الجهل بمصالح الأحكام و مفاسدها، و لذلك زعم هذا المنكر أن ما جاء في شريعة الإسلام من حج بيت الله الحرام بآدابه الكثيرة، أمر على خلاف العقل، و لكن الدارس لفلسفة الحج، يقف على عظيم المصالح و المنافع التي يتضمنها، و المجال لايسمح باستقصائها، إلّا انا نشير بايجاز إلى بعضها :

فالتوجه الى البيت، رمز الوحدة بين المسلمين في جميع أقطار المعمورة، ولو تعدّدت وجهاتهم في أداء مراسمهم العبادية، لسادت الفوضى فيهم و وقع الإنشقاق بينهم في القطر الواحد فضلاً عن سائر الأقطار .

و السعي بين الصفا و المروة تجسيد لعمل تلك المرأة البارّة التي سعت بين الجبلين سبع مرات طلباً للماء لطفلها الظمآن، حتى حصّلته، فجعل الباري سبحانه

---

١ ـ تاريخ الطبري، محمّد بن جرير الطبري (م ٣١٠ هـ)، ط بيروت : ٢ / ٦٣ قاله النبي عند دعوة اقاربه إلى الاسلام .

مواطيء أقدامها محلاً للعبادة .

وَ رمي الجمار تجسيد لرمي الشيطان، فبما أن الشيطان لايقع في أُفق الحسّ حتى نرجمه، فنجسّد وجوده في نقاط خاصة تمثّل فيها لإبراهيم عليه السلام، فنرجمها ظاهراً، و لكن الهدف رمي الشيطان باطناً و إبعاده عن حريم النفس و الروح .

و استلام الحجر الأسود، تعاهدٌ مع إبراهيم عليه السلام في السعي على خطاه لإقامة التوحيد و هدم أركان الوثنية، فبما أن إبراهيم قد لبّى دعوة ربّه، وليس بين ظهرانيّنا حتى نبايعه على ذلك مباشرة، نبايعه بآثاره، و هذا أشبه ما يكون بتقبيل الجيوش راية بلادها ـ مع أنه ليس إلّا كسائر الأقمشة ـ و ما هو الّا إبرازٌ للتعهد على حفظ البلاد، و ضمان أمنها و استقلالها .

و هكذا الحال في بقية المراسم العبادية، و الواجبات و المنهيات الشرعية، وقد كشف العلم الحديث عن الفوائد العظيمة التي تشتمل عليها بعض الواجبات الشرعية كالصوم، و المضار الكبيرة التي تشتمل عليها بعض المنهيات الشرعية كأكل لحم الخنزير و شرب الخمر و غيرهما .

قال القاضي عبدالجبار في ردّ هذا الدليل :

« إن مجرد الفعل لايمكن أن يُحكم عليه بالقبح و الحسن، حتى لو سألنا سائلٌ عن القيام هل يقبح أم لا، فإنه مما لا يمكننا إطلاق القول في الجواب عن ذلك، و الجواب أن نقيّد، فنقول : إن حصل فيه غرض و تعرّى عن سائر وجوه القبح، حَسُنَ، و إلّا كان قبيحاً، هذا .

و إذا كان هكذا، و كنا قد علمنا بقول الرسول المصدَّق بالمعجز أنّ لنا في هذه الأفعال مصالح و ألطافاً، فكيف يجوز أن يحكم فيها بالقبح ؟ .

و يبيِّن ذلك و يوضِّحه أنا نستحسن القيام في كثير من الحالات، نحو أن يكون تعظيماً لصديق أو يتضمّن غرضاً من الأغراض، و كذلك القعود إذا تضمّن انتظار الرفيق، و كذلك الركوع، و السجود، و المشي، و الكلام، و الطواف، و غير ذلك، فما من شيء من هذه الأفاعيل إلّا ولها وجه في الحسن إذا تعلّق به أدنى غرض » [١] .

الدليل الرابع :

إن أكبر الكبائر في الرسالة، اتباع رجل هو مثلك في الصورة و النفس و العقل، يأكل مما تأكل، و يشرب مما تشرب ... فأي تميّزله عليك ؟ و أي فضيلة اوجبت استخدامك ؟ و ما دليله على صدق دعواه ؟ [٢] .

و الجواب :

ليس هذا المذكور في الدليل بشيء مستحدث، بل هذا ما كان المشركون يكررونه على ألسنتهم معترضين على رسلهم، كما ذكره تعالى في الكتاب الكريم :

قال تعالى :

﴿ ... و أَسَرُّوا النَّجْوىٰ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا هَلْ هَذا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ... ﴾ [٣] .

---

١ ـ شرح الاصول الخمسة : ٥٦٦ .

٢ ـ انظر للوقوف على مدارك أدلة البراهمة، الملل و النحل للشهرستاني: ٢ / ٢٥٠ ـ ٢٥٢؛ و كَشف المراد، للعلامة الحلي: ٢١٧؛ و شرح التجريد، للقوشجي: ٣٥٨ .

٣ ـ سورة الأنبياء : ٣ .

و قال تعالى :

﴿ وَ قَالَ الْمَلأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَ كَذَّبُوْا بِلِقَآءِ الآخِرَةِ وَ أَتْرَفْنٰهُمْ فِي الْحَيٰاةِ الدُّنْيَا مَا هٰذا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُوْنَ مِنْهُ وَ يَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُوْنَ * وَ لَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَراً مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذاً لَّخَاسِرُوْنَ ﴾[١] .

و لكن الرسل قابلتهم بالجواب، و صدّقتهم بأنّهم مثلهم في الجسم و الصورة، لكنهم غيرهم في المعرفة و الكمال الروحي، لصلتهم بالله سبحانه دونهم، و اطلاعهم على الغيب بإذنه سبحانه .

قال عزّ من قائل :

﴿ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلاّ بَشَرٌ مِثْلُكُم و لكِنَّ الله يَمُنُّ على مَنْ يشاءُ مِنْ عِبادِهِ و ما كَانَ لَنا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بسلطانٍ إِلّا بِإِذْنِ الله و على الله فَلْيَتَوكَّلِ المؤْمنونَ ﴾[٢] .

وقد أمر الله تعالى رسوله أنْ يواجه هذا المنطق بقوله :

﴿ قُلْ إِنّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيّ ﴾[٣] .

فالجملة الأُولى، و هي الإتحاد في البشرية، إشارة إلى أحد ركني الرسالة، و هو لزوم المسانخة التامة بين المرسل ـ بالفتح ـ و المُرْسَل إليه .

و قوله : ﴿ يُوحى إِلَيّ ﴾، إشارة إلى وجه الفرق بينهما، و أنّه لأجل نزول الوحي عليه يجب اتباعه و إطاعته .

و بذلك يظهر تميّز الأنبياء و فضيلتهم و تقدمهم على غيرهم .

---

١ ـ سورة المؤمنون : ٣٣ ـ ٣٤ .

٢ ـ سورة ابراهيم : ١١ .

٣ ـ سورة فصلت : ٦ .

و أمّا دليلهم على صدق ادعاءاتهم، فسيوافيك في البحث الثاني أنّ هناك طرقاً ثلاثة لتمييز النبيّ الصادق عن المتنبيء الكاذب .

إلى هنا يتمّ الكلام في البحث الأول و هو تحليل حسن بعثة الأنبياء و لزومها، و نقض ما يثار حولها من الشبهات، وقد حان وقت الشروع بالبحث الثاني، و هو بيان الطرق التي يعرف بها صدق مدّعي النبوّة .

الفصل الثالث

طرق التعرف على
صدق دعوى النبوَّة

١ ـ الاعجاز

يجب ان تقترن دعوى النبوّة بدليل يثبت صحتها و الّا كانت دعوى فارغة غير قابلة للإذعان و القبول و هذا ما تقتضيه الفطرة الانسانية، يقول الشيخ الرئيس في كلمته المشهورة :

« من قبل دعوى المدّعي بلا بيّنة و برهان، فقد خرج عن الفطرة الانسانية » .

ثم ان هنا طرقا ثلاثة للوقوف على صدق مدّعي النبوّة في دعواه و هي :

الف ـ الاعجاز .

ب ـ تصديق النبيّ السابق نبوّة النبيّ اللاحق .

ج ـ جمع القرائن و الشواهد من حالات المدّعي و تلامذة منهجه .

و لنبدأ باستعراض هذه الطرق، الواحدة تلو الأُخرى :

تعريف المعجزة :

المشهور في تعريف المعجزة انها : **« امر خارق للعادة، مقرون بالتحدي،**

مع عدم المعارضة » [١] و إليك توضيحه :

ان هناك اموراً تعد خارقة (مضادة) للعقل، كاجتماع النقيضين و ارتفاعهما، و وجود المعلول بلا علة و نحو ذلك، و امورا اخرى تخالف القواعد العادية، بمعنى انها تعد محالات حسب الأدوات و الاجهزة العادية، و المجاري الطبيعية، و لكنها ليست محالا عقلا لو كان هناك ادوات اخرى خارجة عن نطاق العادة، و هي المسماه بالمعاجز، و ذلك كحركة جسم كبير من مكان الى مكان آخر بعيد عنه، في فترة زمانية لاتزيد على طرفة العين بلا تلك الوسائط العادية، فانه غير ممتنع عقلا و لكنه محال عادة و من هذا القبيل ما يحكيه القرآن من قيام من اوتى علما من الكتاب باحضار عرش بلقيس ملكة سبا، من بلاد اليمن الى بلاد الشام في طرفة عين بلا توسط شيء من تلك الاجهزة المادية المتعارفة [٢]، فتحصل أن الاعجاز أمر خارق للعادة لا للعقل .

ثم إن الاتيان بما هو خارق للعادة لايسمّى معجزة الّا اذا كان مقترنا بدعوى النبوّة، و اذا تجرّد عنها و صدر من بعض اولياء الله تعالى يسمّى «كرامة» و ذلك كحضور الرزق لمريم عليها السلام بلا سعي طبيعي [٣] و لأجل ذلك كان الاولى ان يضيفوا الى التعريف قيد : « مع دعوى النبوّة » .

ولايتحقق الأعجاز الا اذا عجز الناس عن القيام بمعارضة ماأتى به مدّعي النبوّة، و يترتب على هذا ان ما يقوم به كبار الاطباء و المخترعين من الأُمور العجيبة خارج عن إطار الاعجاز، كما ان ما يقوم به السحرة و المرتاضون من الأعمال المدهشة، لايعد معجزا لانتفاء هذا الشرط .

و من شرائط كون الإعجاز دليلا على صدق دعوى النبوَّة ان يكون فعل

---

١ ـ شرح التجريد للفاضل القوشجي: ٤٦٥ .

٢ ـ سورة النمل : ٤٠ .

٣ ـ سورة آل عمران : ٣٧ .

المدّعي مطابقا لدعواه، فلو خالف ما ادعاه لما سمّي معجزة و ان كان امراً خارقا للعادة، و من ذلك ما حصل من مسيلمة الكذاب عندما ادعى انه نبي، و آية نبوته انه اذا تفل في بئر قليلة الماء، يكثر ماؤها، فتفل فغار جميع ماؤها .

فوارق المعجزة لساير خوارق العادة :

ان هناك مجموعة من الضوابط و الحدود تمتاز بها المعجزة عن سائر خوارق العادة، و هي :

١ ـ ان السحر و نحوه نتاج التعليم و التعلم ولها مناهج تعليمية يجب ممارستها حتى يصل طالبها الى النتائج المطلوبة يقول سبحانه :

﴿ وَ اتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِيْنُ عَلىٰ مُلْكِ سُلَيْمان وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَ لٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ ـ الى ان قال : ـ فَيَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُوْنَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ﴾ (١) .

و امّا الاعجاز الذي يقوم به الأنبياء فانه منزّه عن هذه الوصمة، نرى ان الكليم عليه السلام ـ مثلاً ـ عند ما رجع من مدين الى مصر :

﴿نُوْدِيَ مِنْ شَاطِىءِ الْوَادِ الْاَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ يَا مُوْسىٰ اِنِّيْ اَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ * وَ اَنْ اَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَاَنَّهَا جَآنٌّ وَّلّىٰ مُدْبِراً وَّلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوْسىٰ اَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ اِنَّكَ مِنَ الْآمِنِيْنَ * اُسْلُكْ يَدَكَ فِيْ جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوْءٍ وَّ اضْمُمْ اِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَّبِّكَ اِلىٰ فِرْعَوْنَ

---

١ ـ سورة البقرة : ١٠٢ .

وَ مَلَأِئِهِ﴾ [1].

قال القاضي عبد الجبار :

« ان الحيلة مما يمكن ان تتعلم و تعلم، و هذا غير ثابت في المعجزة » [2].

٢ ـ ان السحر و نحوه قابل للمعارضة دون المعجزة، و الى هذا اشار عبدالجبار بقوله :

« ان الحيل مما يقع فيها الاشتراك و ليس كذلك المعجزة » [3].

٣ ـ ان السحرة و المرتاضين و ان كانوا يأتون بالعجائب و يفعلون الغرائب، الّا ان واحدا منهم لايجرؤ على تحدّى الناس و دعوتهم الى مقابلته، لعلمهم بان التحدّي لن تتم لصالحهم، بخلاف اهل الاعجاز، فانهم لايأتون بمعجزة الّا و يقرنوها بالتحدّي .

٤ ـ ان السحر و نحوه لما كان رهن التعليم و التعلم، متشابه في نوعه، متّحد في جنسه، يدور في فلك واحد، ولا يخرج عن نطاق ما تعلمه أهله و لذا لا يأتون الّا بما تدرّبوا عليه، بخلاف اعجاز الانبياء فانه على جانب عظيم من التنوّع في الكيفيّة الى حدّ قد لايجد الانسان بين المعجزات قدرا مشتركا و جنسا قريبا، كما في المعجزات التى يخبر بها القرآن عن موسى و عيسى عليهما السلام بقوله تعالى:

﴿ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ ﴾ [4].

و قوله تعالى :

---

١ ـ سورة القصص : ٣٠ ـ ٣٢ .

٢ ـ شرح الاصول الخمسة : ٥٧٢ .

٣ ـ نفس المصدر .

٤ ـ سورة الاعراف : ١٠٧ .

﴿ وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِيْنَ ﴾ [١].

و قوله تعالى :

﴿ وَ اِذِاسْتَسْقىٰ مُوسىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اَضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشَرَةَ عَيْناً ﴾ [٢].

و قوله تعالى :

﴿ فَاَوْحَيْنَا اِلىٰ مُوسىٰ اَنِ اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيْمِ ﴾ [٣].

و قوله سبحانه :

﴿ وَ رَسُوْلاً اِلىٰ بَنِيْ اِسْرائِيْلَ اَنِّيْ قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ اَنِّيْ اَخْلُقُ لَكُمْ مِّنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَاَنْفُخُ فِيْهِ فَيَكُوْنُ طَيْراً بِاِذْنِ اللهِ وَ اُبْرِىءُ الْاَكْمَهَ وَ الْاَبْرَصَ وَ اُحْيِ الْمَوْتىٰ بِاِذْنِ اللهِ وَ اُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَاْكُلُوْنَ وَ مَا تَدَّخِرُوْنَ فِيْ بُيُوْتِكُمْ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ﴾ [٤].

نعم الحكمة الالهية اقتضت ان تكون معاجز الانبياء مناسبة للفنون الرائجة في عصورهم حتى يتسنّى لخبراء كلّ فنٍّ تشخيص المعاجز و ادراك استنادها الى القدرة الغيبية، و تميزها عن الأعمال الباهرة المستندة الى العلوم و الفنون الرائجة .

٥ ـ ان اصحاب المعاجز يتبنون اهدافاً عالية و يتوسلون بمعاجزهم لأثبات حقّانية تلك الأهداف و نشرها، و هي تتمثل في الدعوة الى الله تعالى

---

١ ـ سورة الاعراف : ١٠٨ .

٢ ـ سورة البقرة : ٦٠ .

٣ ـ سورة الشعراء : ٦٣ .

٤ ـ سورة آل عمران : ٤٩ .

وحده و تخليص الانسان من عبودية الاصنام و الحجارة و الحيوانات و الدعوة الى الفضائل و نبذ الرذائل، و استقرار نظام العدل الاجتماعي و غير ذلك .

و هذا بخلاف المرتاضين و السحرة، فغايتهم امّا كسب الشهرة و السمعة بين الناس، او جمع المال و الثروة، و غير ذلك مما يناسب متطلبات القوى البهيمية .

٦ ـ ان اصحاب المعاجز ـ باعتبار كونهم خريجى المدرسة الالهية ـ متحلّون باكمل الفضائل و الاخلاق الانسانية و المتصفح لسيرتهم لايجد فيها اي عمل مشين و مناف للعفة و مكارم الاخلاق، و امّا اصحاب الرياضة و السحر، فهم دونهم في ذلك، بل تراهم غالبا فارغين عن المثل و الفضائل و القيم .

فبهذه الضوابط الست يتمكن الانسان من تمييز المعجزة عن غيرها من الخوارق و النبيّ عن المرتاض و الساحر .

هل المعجزة تناقض قانون العلية و برهان النظم ؟

ثم ان المعجزات لاتعدّ نقضاً لقانون العلية العام، فان المنفي في مورد المعجزة هو العلل المادية المتعارفة التى انس بها الأذهان و وقف عليها العالم الطبيعي و اعتاد الانسان على مشاهدته في حياته و لكن لايمتنع ان يكون للمعجزة علة اخرى لم يشاهدها الناس من قبل ولم يعرفها العلم ولم تقف عليه التجربة .

كما انها لاتضعضع برهان النظم الَّذي يستدل به على وجود الصانع، و ذلك لان الاعجاز ليس خرقا لجميع النظم السائدة على العالم، و انما هو خرق في جزء من اجزائه غير المتناهية الخاضعة للنظام و الدالة ببرهان النظم على وجود الصانع، و ايضا، ان قيام الأنبياء بالاعجاز انما يحصل بعد اقترانه بالاعلام المسبق، حتى يقف الناظرون على ان خرق العادة وقع بارادة القوة القاهرة المسيطرة على الكون و المجرية للسنن و الأنظمة فيه .

دلالة الاعجاز و التحسين و التقبيح العقليان :

ان دلالـة المعجزة علـى صدق دعوى النبـوّة يتوقف علـى القول بالحسن و القبح العقليين، لان الاعجاز انما يكون دليلا على صدق النبوّة، اذا قبح في العقل اظهار المعجزة على يد الكاذب، فاذا توقف العقل عن ادراك قبحه و احتمل صحة امكان ظهوره علـى يد الكاذب، لايقدر علـى التمـييزبين الصـادق و الكـاذب، فالذين اعدموا العقل و منعوا حكمه بهما، يلزم عليهم سدّ باب التصديق بالنبوّة من طريق الاعجاز، قال العلّامة الحلي :

« لو كان الحسن و القبح باعتبار السمع لاغير لما قبح من الله تعالى شيء، و لو كان كـذلك لمـا قـبح مـنه تـعالى اظـهار المعجزات على يد الكاذبين، و تجويز ذلك يسد باب معرفة النبوّة، فان ايّ نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوّة لايمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجزة عـلى يـد الكـاذب فـي دعوى النبوّة » [1].

الرابطة المنطقية بين الاعجاز و دعوى النبوّة :

هناك من يتخيل ان دلالة المعجزة على صدق دعوى النبي، دلالة اقناعية لابرهانية، بحجّة ان الدليل البرهاني يتوقف على وجود رابطة منطقية بين المدعىٰ و الدليل، و هي غير موجودة في المقام، و يردّه ان دعوى النبوّة و الرسالة من كل نبي و رسول ـ على ما يقصّه القرآن ـ انما كانت بدعوى الوحي و التكليم الالهي بلا واسطة او بواسطة نزول ملك، و هذا امر لايساعده الحس ولا يؤيده التجربة فيتوجه عليه الاشكال من جهتين : احداهما من جهة عدم الدليل عليه و الثانية مـن جهة الدليل على عدمه، فان الوحي و التكليم الالهي و ما يتلوه من التشريع

---

١ ـ دلائل الصدق : ١ / ٣٦٨ .

و التربية الدينية ممـا لايشاهده البشر فـي انفسهم، و العادة الجارية فـي الاسباب و المسببات تنكره فهو امر خارق للعادة .

فلو كان النبي صادقا في دعواه النبوة و الوحي، لكان لازمه انه متصل بما وراء الطبيعة، مؤيد بقوّة الهية تقدر على خرق العادة، فلو كان هذا حقّا ولا فرق بين خارق و خارق، كان من الممكن ان يصدر من النبي خارق آخر للعادة من غير مانع، و ان يخرق الله العادة بأمر آخر يصدق النبوّة و الوحي من غير مانع منـه، فان حكم الامثـال واحد، فلئـن اراد الله هداية الناس بطريق خارق للعادة و هو طريق النبوّة و الوحي، فليؤيدها و ليصدقها بخارق آخر و هو المعجزة .

و هذا هو الذي بعث الأُمم الى سؤال المعجزة على صدق دعوى النبوّة كلّما جاءهم رسول من انفسهم [١] .

٢ـ تنصيص النبيّ السابق

إذا ثبتت نبوَّة نبي بدلائل مفيدة للعلم بنبوَّته، ثم نصّ هذا النبي على نبوَّة نبي لاحق يأتي من بعده، كان ذلك حجّة قطعية على نـبوَّة اللاحـق، لاتـقل في دلالتها عن المعجزة .

و ذلـك لانّ النبيّ الأوّل، إذا ثبتـت نبوّته، يثبت كونه معصوماً عـن الخطأ و الزلل، لايكذب ولا يسهو، فإذا قال ـ و الحال هذه ـ : سيأتي بعدي نبي اسمه كذا، و أوصافه كذا و كذا، ثم ادّعى النبوّة بعده شخص يحمل عين تلك الأوصاف والسمات، يحصل القطع بنبوَّته .

و لابدّ أن يكون الإستدلال بعد كون التنصيص واصـلاً من طريق قطعي، و كون الأمارات و السمات واضحة، منطبقة تمام الإنطباق على النبيّ اللاحق، و إلّا

١ـ الميزان: ١ / ٨٦ .

يكون الدليل عقيماً غير منتج .

و من هذا الباب تنصيص المسيح على نبوّة النبيّ الخاتم ﷺ، كما يحكيه سبحانه بقوله :

﴿ وَ إِذْ قَالَ عِيْسىٰ بنُ مَرْيَمَ يا بَنِي إسرائيلَ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوراة و مُبَشِّراً برسولٍ يَأْتي مِنْ بَعْدي اسْمُهُ أَحْمَد ﴾ [1] .

و يظهر من الذكر الحكيم أنّ السلف من الأنبياء وصفوا النبيّ الأكرم بشكل واضح، و أنّ أهل الكتاب كانوا يعرفون النبي كمعرفتهم لأبنائهم : قال سبحانه :

﴿الَّذِيْنَ آتَيْناهُـمُ الكتابُ يَعْرِفونَهُ كَمَا يَعْرِفُوْنَ أَبْنَاءَهُمْ و إِنَّ فريقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمون الحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [2] .

بناءً على رجوع الضمير إلى النبي، المعلوم من القرائن، لا إلى الكتاب .

و قال سبحانه :

﴿ الَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرسولَ النَّبِيَ الامِّيَّ الذي يَجِدُونَهُ مكتوباً عِنْدَهُم فِي التَوْراةِ و الإِنْجيلِ يأْمُرُهُمْ بالمَعْروفِ وينهاهُمْ عَنِ المُنْكَرِ ﴾ [3] .

وقد آمن كثير من اليهود و النصارى بنبوّة النبيّ الخاتم في حياته و بعد مماته، لصراحة التباشير الواردة في العهدين .

هذا، و إنّ الإعتماد على هذا الطريق في مجال نبوّة النبيّ الخاتم، في عصرنا

١ـ سورة الصف : ٦ .

٢ـ سورة البقرة : ١٤٦ .

٣ـ سورة الاعراف : ١٥٧ .

هذا، يتوقف على جمع البشائر الواردة في العهدين و ضمّها إلى بعضها، حتى يخرج الإنسان بنتيجة قطعية على أنّ المراد من النبي المُبشر به فيها هو النبيّ الخاتم: وقد قام بهذا المجهود لفيف من العلماء و ألّفوا فيه كتباً [١]، و سيوافيك بحثه في النبوّة الخاصّة، بإذنه تعالى.

٣ ـ جمع القرائن و الشواهد

هذا هو الطريق الثالث لتميز النبيّ الصادق عن المتنبيء الكاذب و هذا الطريق ضابطة مطردة في المحاكم القانونية، معتمدٌ عليه في حَلّ الدعاوى و النزاعات، يسلكه القضاة في إصدار أحكامهم، و يستند إليه المحامون في إبراء موكليهم، خاصة في المحاكم الغربية التي تفتقد القضاء على ضوء الأيمان و البيّنات، و تقضي هذه الطريقة بجمع كلّ القرائن و الشواهد التي يمكن أن تؤيّد دعوى المدّعي، أو إنكار المنكر، و ضمّها إلى بعضها حتى يحصل القطع بصحة دعواه أو إنكاره.

و يمكن تطبيق هذه الطريقة بعينها في مورد دعوى النبوّة، فنتحرّى جملة القرائن التي يمكن أن نقطع معها بصدق الدعوى، و من أهمّ هذه القرائن:

١ ـ نفسيات النبي:

ممّا يدلّ على كون مدّعي النبوّة صادقاً في دعواه، تحلّيه بروحيات كمالية عالية، و أخلاق إنسانية فاضلة، غير منكبّ على الدنيا و زخرفها، ولا طالب

---

١ ـ لاحظ منها كتاب « أنيس الأعلام » ، و مؤلفه كان قسيساً محيطاً بالعهدين و غيرهما وقد تشرّف بالإسلام، و ألف كتباً كثيرة، منها ذاك الكتاب وقد طبع في ستة أجزاء.

للرئاسة و الزعامة، لم يرله في حياته منقصة، و دناسة، بل عرف بكل خلق كريم، و اشتهر بالنزاهة و الطهارة .

فجميع هذه الصفات تدلّ على صفائه في روحه و باطنه، و بالتالي صدقه في دعواه .

٢ـ مضمون الدعوة :

من جملة القرائن التي ترشد إلى صدق المدّعي أو كذبه في دعواه، مضمون العقيدة التي يحملها، و الدعوة التي يدعو إليها، و مقدار التوافق بينهما .

فإذا كانت العقيدة التي يحملها، و المعارف التي يدعو إلى اعتناقها، معارف إلهية تبحث في خالق الكون و صفاته و أفعاله، و كانت دعوته العملية مرشدة إلى التحلّي بالمُثُل الأخلاقية، و الفضائل الإنسانية، و ناهية عن الرذائل النفسية و ركوب الشهوات المنحرفة و الفسق و المجون، كانت هذه قرائن على اتصال دعوته بخالق الكون، و مبدأ الخير و الجمال .

٣ـ الأدوات التي يستفيد منها في دعوته :

من القرائن التي تدلّ على صدق المدّعي في دعوى النُبوّة و السفارة الإلهية، اعتماده في دعوته على أساليب إنسانية، موافقة للفطرة و الطهارة، فإنّ لذلك دلالات على إلهية دعواه .

و أمّا لو اعتمد في نشر و تبليغ ما يدّعيه على وسائل إجرامية، و أساليب

وحشيـة غير إنسانية، متمسكاً بقول ماكيا قللي : « الغاية تبرر الوسائل »[1]، كان هذا دليلاً على كون دعواه شخصية محضة، لاصلة لها بالعالم الربوبي .

٤ـ المؤمنون به :

إنّ لنفسيات المؤمنين بمدّعي النبوّة و حواريه، دلالة خاصة على صدقه فيما يـدّعيـه، و ذلـك أنّ أقرباء المـدّعـي و بطانته إذا آمنـوا بـه، و اتّبعـوا دعـوتـه، و بلغوا فيهـا مراتب عالية مـن التقوى و الـورع، كان هـذا دالّا عـلـى صـدق المدّعي في ظاهره و باطنه، و عدم التوائه و كذبه، لأنّ الباطن لايمكن أن يخفى عن الأقرباء و البطانة .

هذه القرائن و ما يشابهـها إذا اجتمعت في مـدّعي النـبوّة، و دعـواه التي يدّعيها، كانت دليلاً قاطعاً على صدقه، فإنّ كلّ واحدة من القرائن، و إن كـانت قاصرة عن إفادة اليقين، إلّا أنّها بمجموعها تفيده .

أول من طرق هذا الباب :

إنّ أوّل من طرق هذا الباب، و جعل القرائن المفيدة للقطع بصدق المدّعي،

---

١ ـ نيكولو ماكيا قللي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) . سياسي و مؤرخ إيطالي، أحد أعلام عصر النهضة في اوربا، شارك في الحياة السياسية في إيطاليا ثم اعتزلها عام (١٥١٢ م) متفرغاً للتأليف، و عرف في تاريخ الفكر السياسي بمؤلفه الشهير « الأمير »، حيث أيّد فيه نظام الحكم المطلق، و أحلّ فيه للحاكم اتّخاذ كل وسيلة تكفل استقرار حكمه و استمراره، ولو كانت منافية للدين و الأخلاق و ذلك على أساس أن الغاية تبرر الوسيلة، و من هنا صار لفظ « المكياقللية » وصفاً لكـل مذهب ينادي بـأنّ الغاية تبـرر الواسطة أو الوسيلة .

غير أنّ ماكياقللي عاد في كتابه « المحاضرات »، فأيّد النظام الجمهوري الذي يقوم على سيادة الشعب، و عدّ مزايا هذا النظام و فضّله على النظام الملكي .

دليلاً على صحة الدعوى، هـو قيصر الـروم، فإنّه عنـدما كتب إليــه الرسـول محمّد ﷺ، رسالة يدعوه فيها إلى اعتناق دينه الذي أتى به، أخذ ـ بعد استلامه الرسالة ـ يتأمّل في عبارات الرسول، و كيفية الكتابة، حتى وقع في نفسه احتمال صدق الدعوى، فأمر جماعة من حاشيته بالتجول في الشام و البحث عمّن يعرف الرسول عن قرب، و مطلع على أخلاقه و روحياته، فانتهى البحث إلى العثور على أبي سفيان و عدّة كانوا معه في تجارة إلى الشام، فأُحضروا إلى مجـلس قـيصر، فطرح عليهم الأسئلة التالية :

* قيصر : كيف نسبه فيكم ؟

ـ أبو سفيان : محضٌ، أوسطنا نسباً .

* قيصر : أخبـرنـي، هل كان أحـد مـن أهل بيته يقول مثل ما يقول، فهو يتشبّه به ؟

ـ أبو سفيان : لا ، لم يكن في آبائه من يدّعي ما يقول .

* قيصر : هل كان له فيكم ملك فاستلبتموه إيّاه، فـجاء بهـذا الحـديث لتردّوا عليه ملكه ؟

ـ أبو سفيان : لا .

* قيصر : أخبرني عن أتباعه منكم، من هم ؟

ـ أبو سفيان : الضعفاء و المساكين و الأحداث من الغلمان و النساء، و أمّا ذوو الأسنان و الشرف من قومه فلم يتبعه منهم أحد .

* قيصر : أخبرني عمّن تبعه، أيحبه و يلزمه ؟ أم يقليه و يفارقه ؟

ـ أبو سفيان : ما تبعه رجل ففارقه .

* قيصر : أخبرني كيف الحرب بينكم و بينه ؟

ـ أبو سفيان : سجال، يدال علينا و ندال عليه .

* قيصر : أخبرني هل يغدر ؟

ـ أبو سفيان : (لـم أجد شيئاً ممّا سألني عنه أغمزه فيه غيرها فقلت) : لا، و نحن منه في هدنة، ولا نأمن غدره، (و أضاف أبو سفيان بأن قيصر ما التفت إلى الجملة الأخيرة منه) .

ثم إنّ قيصر أبان وجه السؤال عن الأُمور السابقة و أنّه كيف استنتج من الأجوبة التي سمعها من أبيسفيان أنّه نبيّ صادق، بقوله :

« سألتك كيف نسبه فيكم، فزعمت أنّه محض من أوسطكم نسباً، و كذلك يأخذ الله النبي إذا أخذه، لا يأخذه إلاّ من أوسط قومه نسباً .

و سألتك هل كان أحد من أهل بيته يقول بقوله، فهو يتشبه به، فزعمت أن لا .

و سألتك هل كان له فيكم ملك فاستلبتموه إيّاه، فجاء بهذا الحديث يطلب به ملكه، فزعمت أن لا .

و سألتك عن أتباعه فزعمت أنّهم الضعفاء و المساكين و الأحداث و النساء، وكذلك اتباع الأنبياء في كل زمان .

و سألتك عمّن يتبعه، أيحبّه و يلزمه، أم يقليه و يفارقه، فزعمت أن لايتبعه أحد فيفارقه، و كذلك حلاوة الإيمان لا تدخل قلباً فتخرج منه .

و سألتك هل يغدر، فزعمت أن لا . فلئن صدقتني عنه ليغلبني على ما تحت قدمي هاتين، و لوددت أني عنده فأغسل قدميه، إنطلق لشأنك » .

قال أبو سفيان :

« فقمت من عنده و أناأضرب إحدى يديّ بالأُخرى و أقول :

إيِ عباد الله، لقد أمِرَ أمْرُ ابن أبي كبشة، أصبح ملوك بني‌الأصفر يهابونه في سلطانهم بالشام »[1].

و من المأسوف عليه أنّ هذا الطريق الذي سلكه قيصر، و وجده وسيلة كافية لكشف الحقيقة بذكائه، قد ترك بين المسلمين قرون عديدة .

و سلوك هذا الطريق، و جمع القرائن و الشواهد الدالّة على صدق دعوى المدّعي، أكثر ملائمة لروح أبناء هذا العصر من التركيز على المعاجز المدوّنة في كتب الحديث، التي مضت عليها قرون، نعم، المعاجز أشدّ تأثيراً، و أسرع في جلب القلوب لمن شاهدها بأُم عينيه، و لأجل ذلك كان عامة الأنبياء مجهزين بها بالنسبة إلى أبناء زمانهم .

و ممن طرق هذا الباب في القرن الثالث عشر أحد مشايخ الشيعة في مدينة إسطنبول، فقد ألف كتابه «ميزان الموازين»[2]، و أوعز إلى هذاالطريق عند البحث عن نبوّة خاتم الأنبياء، و بعده الكاتب السيد محمّد رشيد رضا، مؤلّف المنار، في كتابه « الوحي المحمدي »، فقد بلغ الغاية في جمع الشواهد و القرائن، و سنسلك نحن هذا الطريق عند البحث في النبوّة الخاصة .

---

١ ـ تاريخ الطبري : ٢ / ٢٩٠ ـ ٢٩١ ، حوادث السنة السادسة للهجرة .

٢ ـ طبع الكتاب عام ١٢٨٨ .

الفصل الرابع

حقيقة الوحي في النبوّة

الوحي في اللغة كما يستنبط من نصوص اهلها في معاجمهم هو الإعلام بخفاء بطريق من الطرق [1] وقد جاء استعماله في القرآن الكريم في موارد متعددة مختلفة يجمعها المعنى اللغوي حقيقة او ادعاءً، منها قوله سبحانه :

﴿ وَ أَوْحىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾ [2].

اي اودع في كل سماءٍ السنن و الانظمة الكونية، وقدّر عليها دوامها، فايجاد السنن و النظم في بواطن السماوات و مكامنها على وجه لايقف عليه الّا المتدبر في عالم الخلقة يشبه الإلقاء و الإعلام بخفاء بنحو لايقف عليه الّا الملق إليه، و هو الوحي.

و منها قوله سبحانه :

﴿ وَ أَوْحىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾ [3].

فاطلق الوحي على ما اودع في صميم وجود النحل من غريزة الهية تهديه

---

١ ـ راجع في ذلك معجم مقاييس اللغة : ٦ / ٩٣، المفردات في غريب القرآن، مادة « وحي » ؛ لسان العرب : ١٥ / ٣٧٩.

٢ ـ سورة فصلت : ١٢ .

٣ ـ سورة النحل : ٦٨ .

الى اعماله الحيوية الخاصة .

و منها قوله سبحانه :

﴿ وَ اَوْحَيْنا اِلىٰ اُمِّ مُوسىٰ اَنْ اَرْضِعِيه ﴾ [١] .

حيث ان تفهيم ام موسى مصير ولدها كان بالهام و اعلام خفي، عبر عنه بالوحي .

و منها قوله تعالى في وصف زكريا :

﴿ فَخَرَجَ عَلىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْراب فَاَوْحىٰ اِلَيْهِمْ اَنْ سَبِّحوا بُكْرَةً وَ عَشِيّاً ﴾ [٢] .

و المعنى : اشار اليهم من دون ان يتكلم، لأمره سبحانه اياه ان لايكلم الناس ثلاث ليال سويا، فاشبه فعله، القاء الكلام بخفاء لكون الإشارة امرامبهما .

و منها قوله تعالى :

﴿ وَاِنَّ الشَّياطِيْنَ لَيُوحُونَ اِلىٰ اَوْلِيائِهِمْ لِيُجادِلُوكُم ﴾ [٣].

و يعلم وجه استعمال الوحي هنا مما ذكرناه فيما سبقه .

و لكن الغالب في استعمال كلمة الوحي في القرآن هو كلام الله المنزل على نبي من انبيائه، فكلما اطلق الوحي و جرد عن القرينة يراد منه ذلك، و هذا هو الذي نحن بصدد بيان حقيقته فنقول :

و الوحي الذي يختص به الانبياء ادراك خاص متميز عن سائر الادراكات فانه ليس نتاج الحس ولا العقل ولا الغريزة، و انما هو شعور خاص يوجده الله سبحانه في الانبياء و هو شعور يغاير الشعور الفكري المشترك بين افراد الانسان

١ـ سورة القصص : ٧ .

٢ـ سورة مريم : ١١ .

٣ـ سورة الانعام : ١٢١ .

عامة، لايغلط معه النبي في ادراكه ولا يشتبه ولايختلجه شك ولا يعترضه ريب في ان الذي يوحي اليه هو الله سبحانه، من غير ان يحتاج الى اعمال نظر او التماس دليل، او اقامة حجة .

قال سبحانه :

﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلىٰ قَلْبِكَ ﴾ [(١)].

فهذه الآية تشير الى ان الذى يتلق الوحى من الروح الأمين هو نفس النبيّ الشريفة، من غير مشاركة الحواس الظاهرة التي هي الأدوات المستعملة في ادراك الأُمور الجزئية .

و على هذا، فالوحي حصيلة الاتصال بعالم الغيب، ولايصح تحليله بادوات المعرفة ولا بالاصول التي تجهزبها العلم الحديث و من لم يذعن بعالم الغيب يشكل عليه الاذعان بهذا الادراك الذي لاصلة له بعالم المادة و اصوله .

هل الوحي نتيجة النبوغ ؟

ان هناك أُناسا يفسرون النبوات و الرسالات و نزول الوحي على العباد الصالحين بنحو يجمع بين تصديق الانبياء من جانب، و الاصول العلمية الجديثة من جانب آخر، و من هذا الباب تفسير بعضهم النبوّة بالنبوغ و الوحي بلمعات ذاك النبوغ .

و حاصل مذهبهم : انه يتميز بين افراد الانسان المتحضر، اشخاص يملكون فطرة سليمة و عقولا مشرقة تهديهم الى ما فيه صلاح الاجتماع و سعادة الانسان، فيضعون قوانين فيها مصلحة المجتمع و عمران الدنيا، و الانسان الصالح الذي يتميز بهذا النوع من النبوغ هو النبي، و الفكر الصالح المترشح من مكامن عقله

---

١ ـ سورة الشعراء : ١٩٣ ـ ١٩٤ .

و ومضات نبوغه هو الوحي، و القوانين التى يسنها لصلاح الاجتماع هو الدين، و الروح الأمين هو نفسه الطاهرة التي تفيض هذه الافكار الى مراكز ادراكه، و الكتاب السماوي هو كتابه الذي يتضمن سننه و قوانينه .

و يلاحظ عليه :

اولاً : ان هذه النظرية ينبع من الاحساس بالصغار امام الحضارة المادية المدهشة المقترنة بانواع الاكتشافات و الاختراعات في مجال الطبيعة، و القائلون بها جماعة من متجددي المسلمين انسحبوا امام هذه الحضارة ناسين شخصيتهم الأسلامية، فلجأوا الى تفسير عالم الغيب و النبوّة و الدين و الوحي بتفسيرات ملائمة للاصول المادية كي يعلنوا بان اصول الدين لاتخالف الأُصول العلمية الحديثة .

ولو صحَّت هذه النظرية لم يبق من الاعتقاد بالغيب الّا الاعتقاد بوجود الخالق البارىء، امّا ما سوى ذلك فكله نتاج الفكر الإنساني الخاطىء، و هذا في الواقع نوع انكار للدين .

و ثانياً : ان قسما مما يقع به الوحي الإنباء عن الحوادث المستقبلة، انباءً لايخطىء تحققه ابدا، مع ان النوابغ و ان سموا في الذكاء و الفطنة لايخبرون عن الحوادث المستقبلة الّا مع الاحتياط و التردد، لا بالقطع و اليقين، و اما رجالات السياسة اللاعبين علىٰ حبالها لمصالحهم الشخصية، سواء صدقت تنبؤاتهم ام كذبت، فان حسابهم غير حساب النوابغ .

و ثالثاً : ان حملة الوحي و مدّعي النبوّة ـ من اولهم الى آخرهم ـ انما ينسبون تعاليمهم و سننهم الى الله سبحانه ولا يدّعون لانفسهم شيئا، و لايشك احد في ان الانبياء عباد صالحون، صادقون لايكذبون فلو كانت السنن التي اتوا بها من وحي افكارهم، فلماذا يغرّون المجتمع بنسبتها الى الله تعالى ؟

هذا، ولو كانت شريعة النبيّ الخاتم ﷺ و الكتاب المجيد الذي جاء به، وليدي النبوغ و العبقرية، فلماذا عجز عن مقابلته و مقارعته النوابغ و العباقرة طرّا في جميع القرون الى عصرنا هذا ؟

هل الوحي نتيجة تجلي الأحوال الروحيّة ؟

زعم بعض المستشرقين [١] ان الوحي الهام يفيض من نفس النبي لامن الخارج، و ذاك ان منازع نفسه العالية، و سريرته الطاهرة، وقوة ايمانه بالله و بوجوب عبادته، و ترك ما سواها من عبادة وثنية و تقاليد وراثية رديئة يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلى في ذهنه، و يحدث في عقله الباطن الرؤى والاحوال الروحية فيتصور ما يعتقد وجوبه، ارشادا الهياً نازلا عليه من السماء بدون وساطة، او يتمثل له رجل يلقنه ذلك، يعتقد انه ملك من عالم الغيب، وقد يسمعه يقول ذلك و لكنه انما يرى و يسمع ما يعتقده في اليقظة كما يرى و يسمع مثل ذلك في المنام الذى هو مظهر من مظاهر الوحي عند جميع الأنبياء .

يقول اصحاب هذه النظرية : لانشك في صدق الأنبياء في اخبارهم عمّا رأوا و سمعوا، و انما نقول ان منبع ذلك من نفسه و ليس فيه شيء جاء من عالم الغيب الذي يقال انه وراء عالم المادة و الطبيعة .

نقد هذه النظرية :

هذه النظرية التي جاء بها بعض الغربيين و ان كانت تنطلي على السذج من الناس و تأخذ بينهم رونقا الّا ان رجال التحقيق يدركون تماما انها ليست بشيء

---

١ ـ هذه النظرية مأثوره عن المستشرق « مونتيه » و فصلها « اميل در منغام » ، لاحظ الوحي المحمدي، السيد محمّد رشيد رضا، الطبعة السادسة عام ١٩٦٠م : ٦٦ .

جديد قابل للذكر، و ان هي الّا تكرار لمقالات العرب الجاهليين في النبوّة و الوحي، فمن جملة افتراءاتهم على النبيّ الاكرم، وصم شريعته بانها نتاج الاحلام العذبة التي كانت تراود خاطره، ثم تتجلّى على لسانه و بصره، قال تعالى :

﴿ بَلْ قَالُوْا اَضْغَاثُ اَحْلاَمٍ ﴾ (١).

و القرآن يردّ مقالتهم و يركّز على ان الوحي امرواقعي مفاض من الله سبحانه ، و يقول :

﴿ وَ النَّجْمِ اِذَا هَوىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوىٰ * وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ * اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوْحىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيْدُ الْقُوىٰ﴾ (٢).

و كذلك يقول :

﴿ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأىٰ ﴾ (٣).

اي لم يكذّب فؤاد محمّد ﷺ ما ادركه بصره، اي كانت رؤيته صحيحة غير كاذبة و ادراكا حقيقياً، و كذلك يقول :

﴿ مَازَاغَ الْبَصَرُ وَ مَاطَغىٰ ﴾ (٤).

كناية عن صحة رؤيته و انه لم يبصرما ابصره على غير صفته الحقيقية ولا ابصرماالاحقيقة له .

والحاصل : ان الانبياء كانوا يعرفون انفسهم بأنهم مبعوثون من جانب الله تعالى ولا شأن لهم الّا ابلاغ الرسالات الألهيّة الى الناس، هذا نوح شيخ الانبياء

---

١ ـ سورة الانبياء : ٥ .

٢ ـ سورة النجم : ١ ـ ٥ .

٣ ـ سورة النجم : ١١ .

٤ ـ سورة النجم : ١٧ .

يقول :

﴿ يا قَوْمِ لَيْسَ بِيْ ضَلالَةٌ وَّ لٰكِنِّيْ رَسُوْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعالَمِيْنَ * اُبَلِّغُكُمْ رِسالاتِ رَبِّيْ و اَنْصَحُ لَكُمْ وَ اَعْلَمُ مِنَ اللهِ مَالاَتَعْلَمُوْنَ * اَوَ عَجِبْتُمْ اَنْ جآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ عَلىٰ رَجُلٍ مِّنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوْا وَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ﴾ [1].

ولاريب في انهم كانوا صادقين في اقوالهم ـ كمااعترف به صاحب النظرية ـ و عندئذٍ لو قلنا بان ما ذكروه غير مطابق للواقع و ان ما اتوا به من المعارف و الشرايع لم يكن رسالات الهية و ذكراً من جانبه سبحانه، بل كان نابعا من باطن ضميرهم و تجليات نفوسهم، لكان الأنبياء قاصرين في مجال المعرفة، مازالوا في جهل مركب، و هذا مالايتفوه به من له ادنى معرفة بمقالات الانبياء و شخصياتهم الجليلة في مجال العلم و العمل، بل تأبى العقل و الفطرة من اتسام من دونهم بمراتب من رجالات العلم و الدين بمثل هذا الجهل و الخبط .

الوحي و الشخصية الباطنة :

ان جماعة من الغربيين فسروا الوحي بما اثبتوه في أبحاثهم النفسية من الشخصيّة الباطنة، لكل انسان وقد جرّبوا ذلك على المنوَّمين تنويما مغناطيسيا، فوجدوا ان النائم يظهر بمظهر من الحياة الروحية لايكون له و هو يقظان، فيعلم الغيب و يخبر عن البعيدين، يبصر و يسمع و يحس بغير حواسه الظاهرة و يكون على جانب كبير من التعقل و الادراك .

قالوا : هذه الشخصية هي التي تهدي الانسان بالخواطر الجيدة من خلال حجبة الجسمية الكثيفة، و هي التي تعطيه الإلهامات الطيِّبة الفجائية في الظروف

---

١ ـ سورة الاعراف : ٦١ ـ ٦٢ .

الحرجة، و هي التي تنفث في روع الأنبياء ما يعتبرونه وحيا من الله، وقد تظهر لهم متجسدة فيحسبونها من ملائكة الله هبطت عليهم من السماء [١] .

يلاحظ عليه :

اوّلاً : ان هذه النظرية على فرض صحتها لادلالة لها على ان خصوص الوحي عند الانبياء من سنخ افاضة الشخصية الباطنة و تجليها عند تعطل القوى الظاهرية .

و ثانيا : ان الشخصية الباطنية للانسان انما تتجلى و تجد مجالا للظهور بآثارها المختلفة، عند تعطل القوى الظاهرية، فلذا يقوى ظهورها في المرضى و السكارى و النائمين، و تبقى مندثرة و مغمورة في طوايا النفس عندما تكون القوى الظاهرية و الحواس البشرية في حالة الفعالية و السعي، مع ان المعلوم من حالات الانبياء : ان الوحي الالهي كان ينزل عليهم في اقصى حالات تنبههم و اشتغالهم بالامور السياسية و الدفاعية و التبليغية، فكيف ما تجلى للنبي و هو يخوض غمار الحرب، تجليا للشخصية الباطنة و الضمير المخفي ؟ و أين الانبياء من الخمول و الانعزال عن المجتمع ؟

---

١ ـ لاحظ دائرة المعارف لفريد وجدي : ١٠ / ٧١٢ ـ ٧١٦ .

الفصل الخامس

عصمة انبياء الله تعالى

ان للعصمة مراتب ثـلاث : العصمة عن المعصية، و العصمة في تلقي الوحى و تبليغ الرسالة، و العصمة عن الخطأ في تطبيق الشريعة و الأمور العادية و يلحق بالعصمة التنزه عن جميع المنفِّرات، نبحث اولا حول العصمة عن المعصية بعد بيان حقيقة العصمة في اللغة و الأصطلاح ثم نبحث عن سائر مراتبها فنقول :

١ـ العصمة عن الذنوب

العصمة في اللغة و الاصطلاح :

قال ابن فارس :

« عصم : اصل واحد صحيح يدل على امساك و منع و ملازمة، و المعنى في ذلك كلّه واحد، من ذلك [العصمة] ان يعصم الله عبده من سوء يقع فيه، و اعتصم العبد بالله تعالى : اذا تمنّع » [١] .

و قال الراغب : العصم الامساك، و الاعتصام الاستمساك، قال : لا عاصم اليوم من امرالله : اى لا شيء يعصم منه، و قال : مالهم من الله من عاصم، و الاعتصام التمسك بالشيء، قال : اعتصموا بحبل الله جميعا [٢]، انتهى ملخصا .

هذا هو معناها اللغوي، و امّا في اصطلاح المتكلمين فالمشهور عند العدلية انها لطف لا داعى معه الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما [٣] و عند الاشاعرة « ان لايخلق الله فيهم ذنبا » [٤] و قال

١ـ المقاييس : ٤ / ٣٣١ .

٢ـ المفردات ، كتاب العين ، ماده عصم .

٣ـ شرح المقاصد : ٤ / ٣١٢؛ ارشاد الطالبين : ١٣٠ .

٤ـ شرح المواقف : ٨ / ٢٨٠ .

المحقـق الجرجاني في كتاب التعريفات :

« العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها » [١] .

اقول : ما ذكره الشريف هو الصحيح و ما ذكره المشهور سبب الهي لتحقق العصمة، فالحق ان العصمة غصن من دوحة التقوى، و هي ملكة نفسانية راسخة في النفس، تمنع الانسان عن المعصية مطلقا، فهي من سنخ التقوى لكنها درجـة قصوى منها، فالتقوى في العاديين من الناس، كيفية نفسانية تعصم صاحبها عن اقتراف كثير مـن القبائح و المعاصي، فهي اذا تـرقّت في مـدارجـها و عـلت في مراتبها، تبلغ بصاحبها درجـة العصمة الكاملة و الامتنـاع المطلق عن ارتكـاب ايّ قبيح من الاعمال، بل يمنعه حتى عن التفكير في خلاف او معصية .

مبادىء تكون العصمة :

لاشك ان ملكة العصمة عن المعاصي لاتحصل لصاحبها الّا بلطف من الله تعالى و توفيقه، و الذي يعطي للانسان اهليّة و صلاحية للحصول عليها امران :

١ ـ العلم القطعي بعواقب المعاصي : فانه يخلق في النفس وازعـا قـويا يصدّه عن ارتكاب الاعمال الخطيرة، و امثاله في الحياة كثيرة، فلو وقف احدنا على ان في الاسلاك الكهربائية طاقة من شأنها ان تقتل من يمسها عـارية مـن دون عائق، فانه يحجم من تلقاء نفسه عن مسّ تلك الاسلاك و الاقتراب منها، و نظيره من يرى امام ناظريه بركانا عظيما يقذف بكتل هائلة من الحميم الملتهب، و يقف على ان اقتراف عمل ما يوجب رميه في جوف هذا البركان الهائل ليبقى محبوسا في احشائه مدة من الزمن يناله عذاب الحريق الرهيب ولايموت، فهل يقدم انســان يمتلك شيئا من العقل على اقتراف هذا العمل ؟! وقس على ذلك سائر العـواقب

---

١ ـ التعريفات، الشريف علي بن محمّد الجرجاني (م ٨١٦ هـ)، ط انتشارات ناصر خسرو بطهران : ٦٥ الطبعة الاولى .

الخطيرة و ان كانت من قبيل السقوط في اعين الناس، وفقدان الكرامة و اراقة ماء الوجه بحيث لاترغد الحياة معه .

فاذا كان العلم القطعي بالعواقب الدنيوية لبعض الافعال يوجد تلك المصونية عن الارتكاب في نفس العالم، فكيف بالعلم القطعي بالعواقب الاخروية للمعاصي و رذائل الافعال، علما لا يداخله ريب ولا يعتريه شك، علما تسقط دونه الحجب فيرى صاحبه رأي العين و يلمس لمس الحس تبعات المعاصي و لوازمها و آثارها في النشأة الاخرى، ذاك العلم الذي قال تعالى فيه :

﴿ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُوْنَ عِلْمَ الْيَقِيْنِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيْمَ ﴾ [١] .

و كأنَّ الامام عليا عليه السلام يصف هؤلاء بقوله :

« فهم و الجنة كمن قدرآها فهم فيها منعمون و هم و الناركمن قدرآها فهم فيها معذَّبون » [٢] .

ثم ان هذا العلم الذي يعطي صاحبه مصونية كاملة عن المعاصي ليس من سنخ العلوم المتعارفة لتسرُّب اليه التخلف، بل هو علم خاص فوقها ربما يعبر عنه بشهودالعواقب وانكشافها كشفاتاماً لايبقى معه ريب، يقول العلّامة الطباطبائي رحمه الله :

« ان هذا العلم يخالف سائر العلوم في ان اثره العملي و هو صرف الانسان عمّالاينبغي الى ما ينبغي، قطعي غير متخلف دائما بخلاف سائر العلوم فان الصرف فيها اكثري غير دائم » [٣] .

و الحاصل ان للعلم مرحلة قوية راسخة تغلب الانسان على الشهوات

---

١ ـ سورة التكاثر : ٥ ـ ٦ .

٢ ـ نهج البلاغة : الخطبة ١٩٣ جاء فيها اوصاف المتقين .

٣ ـ الميزان : ١١ / ١٦٣ .

و تصده عن فعل المعاصي و الآثام و الى هذا اشار الفاضل المقداد بقوله :

« العصمة ملكة نفسانية تمنع المتّصف بها من الفجور مع قدرته عليه، و تتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي و مناقب الطاعات، لأن العفّة متى حصلت في جوهر النفس و انضاف اليها العلم التام بما في المعصية من الشقاء و في الطاعة من السعادة، صار ذلك العلم موجبا لرسوخها في النفس ، فتصير ملكة » [١] .

٢ ـ حُبّ المعبود يمنع عن معصيته : ان الانسان اذا عرف خالقه كمال المعرفة الميسورة و استغرق في شهود كماله و جماله، وجد في نفسه انجذابا نحوه، و تعلّقا خاصّا به على نحو لايستبدل برضاه شيئا، و يدفعه شوق المحبة الى ان لايبتغي سواه، و يصبح كل ما يخالف امره و رضاه منفورا لديه، و تلك هي درجة العصمةالكاملة، ولاينالهاالاّ الأوحدي من الناس، والى هذا يشير الامام علي عليه السلام بقوله :

« ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا في جنتك، انما وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك » .

و حفيده الصادق عليه السلام :

« و لكنّي اعبده حبّاً له و تلك عبادة الكرام » [٢] .

و نتيجة هذا الحب هو النور الذي اشار اليه قوله تعالى :

﴿ اَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَالَهُ نُوْراً يَّمْشِىْ بِهِ فِى النَّاسِ ﴾ [٣] .

---

١ ـ اللوامع الالهية، جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري الحلي (م ٨٢٦هـ) : ١٧٠ .

٢ ـ بحار الانوار : ٧٠ / ٢٢ .

٣ ـ سورة الانعام : ١٢٣ .

و الروح الذي يشير اليه قوله سبحانه :

﴿ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوْحٍ مِنْهُ ﴾ [(١)].

و هؤلاء هم المخلصون الذين لامطمع لابليس في اغوائهم مطلقا :

﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ * اِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِيْنَ ﴾ [(٢)].

الآراء في حدود عصمة الانبياء من المعاصي :

اختلف المتكلمون في حدود عصمة الانبياء من المعاصي على اقوال :

فجوّز بعض المعتزلة صدور الكبيرة من الانبياء قبل البعثة و هو ابوعلي الجبائي، و منهم من لم يجوّز ذلك، و لكن جوّز عليهم الصغيرة اذا لم تكن منفّرة و هو القاضي عبدالجبار [(٣)] و امّا الاشاعرة فقد قال المحقق القوشجي :

« المذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر و الصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا، و الصغائر غير الخسيسة عمدا لاسهوا » [(٤)].

و اما قبلها فقال صاحب المواقف :

« ان الجمهور لايمتنع ان يصدر عنهم كبيرة » [(٥)].

و امّا عند الامامية فلايجوز على الانبياء كبيرة ولاصغيرة، لابعد البعثه ولا

---

١ ـ سورة المجادلة : ٢٢ .

٢ ـ سورة ص : ٨٢ ـ ٨٣ .

٣ ـ شرح الاصول الخمسة : ٥٧٣ ـ ٥٧٥ .

٤ ـ شرح التجريد للقوشجي : ٤٦٤ .

٥ ـ المواقف : ٣٥٩ .

قبلها، لا عمداً ولا سهواً »[١] .

هذه هي عمدة الاقوال، و هناك اقوال اخرى للخوارج و الحشوية و غيرهم ضربنا عن نقلها صفحا .

ادلة لزوم عصمة الانبياء :

انّ الادلة العقلية على وجوب عصمة الانبياء تثبت القول الاخير و اليك بيان الدليلين منها :

١ ـ الوثوق فرع العصمة :

قال المحقق الطوسي :

« و يجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق، فيحصل الغرض »[٢] .

و قال الشارح العلّامة :

« ان المبعوث اليهم لو جوّزوا الكذب على الانبياء و المعصية، جوّزوا في امرهم و نهيهم و افعالهم التي امروهم باتباعهم فيها ذلك، و حينئذٍ لاينقادون الى امتثال اوامرهم و ذلك نقض الغرض من البعثة » .

و بعبارة اخرى، لاشك ان فعل النبي حجة على الناس كقوله، يقول سبحانه :

---

١ ـ كشف المراد : ٢١٦ طبع صيدا .

٢ ـ كشف المراد : ٢٧٤ .

﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللهُ ﴾ [١] .

فكما ان قوله بيان للاحكام الالهية ففعله ايضا يكشف عمّا هو مرضي لدى الله سبحانه، و لايحصل الوثوق بذلك الاّ مع القطع بعصمته عن الخطأ، فبانتفاء العصمة ينثلم الوثوق، و ذلك يخل بغرض النبوّة .

قال العلّامة الطباطبائي :

« التبليغ يعم القول و الفعل، فان في الفعل تبليغا، كما في القول، فالرسول معصوم عن المعصية باقتراف المحرمات و ترك الواجبات الدينية، لان في ذلك تبليغا لما يناقض الدين فهو معصوم من فعل المعصية » [٢] .

فان قلت : ان هذا الدليل لايثبت ازيد من عصمة الانبياء بعد البعثة .

قلت : لو كانت سيرة النبي مخالفة لما هو عليه بعد البعثة لايحصل الوثوق الكامل به و ان صار انسانا مثاليا، فتحقق الغرض الكامل من البعثة رهن عصمته في جميع فترات عمره، يقول السيد المرتضى في الأجابة عن هذا السؤال :

« انا نعلم ان من نجوّز عليه الكفر و الكبائر في حال من الأحوال، و ان تاب منهما... لانسكن الى قبول قوله كسكوننا الى من لانجوز عليه ذلك في حال من الاحوال ولا على وجه من الوجوه... فليس اذاً تجويز الكبائر قبل النبوّة منخفضا عن تجويزها في حال النبوّة و ناقصا عن رتبته في باب التنفير » [٣] .

---

١ ـ سورة آل عمران : ٣١ .

٢ ـ الميزان : ٢٠ / ٥٧ .

٣ ـ تنزيه الأنبياء، للسيد الشريف المرتضى علم الهدى (م ٤٣٦ هـ)، ط مكتبة بصيرتي بقم : ٥ بتصرف قليل .

٢ـ التربية رهن عمل المربّي :

ان الهدف العام الذي بعث لاجله الانبياء هو تـزكية النـاس و تـربيتهم، ولاشك ان تأثير التربية بالعمل اشـد و اعمق و آكد منهـا عن طـريـق الـوعـظ و الارشاد، و ذلك ان التطابق بين مرحلتي القول و العمل هو العامل الرئيسـي في اذعان الآخرين بأحقيّة تعاليم المصلح و المربي، و هذا الأصل التربوى يجرّنا الى القول بـأن التربية الكاملة المتوخاة مـن بـعثة الأنـبيـاء لاتحـصـل الّا بمـطابقة اعمالهم لأقوالهم، و هـذا كمـا يوجب العصمـة بعد البعثـة، يقتضيها قبلها ايـضا لان لسوابق الاشخاص و صحائف اعمالهم الماضية تأثيرا في قبول الناس كلامهم و ارشاداتهم [1] .

هل العصمة تسلب الاختيار ؟ :

ربما يتوهم ان العصمة تسلب من المعصوم الحرية و الاختيار و تقهره على ترك المعصية، لتكون النتيجة انتفاء كلّ مكرمة و محـمدة تـنسب اليـه لاجـتنابه المعاصى و المآثم .

و يدفعه ان المعصوم قادر على اقتراف المعاصى بمقتضى ما اعطى من القدرة و الحرية، غير ان تقواه العالية و علمه بآثار المعاصى و استشعاره عظمة الخالق، يصده عن ذلك، فهو كالوالد العطوف الذى لايقدم على ذبح ولده و لو اعطى ملء الارض ذهبا، و ان كان مع ذلك قادرا على قطع وتينه كما يقطع وتين عدوه .

يقول العلّامة الطباطبائي :

---

١ ـ وقـد اقام المتكلمون عـلـى عصمـة الانبيـاء دلائـل كثيرة فـذكـر المحقق الطـوسـي ثلاثة، و اضاف اليها القوشجي دليلين آخـريـن، و ذكـر الأيجي تسعـة ادلة، غيـران بعضهـا ليس دليلا عاما، بـل يختص بعصـر النبوّة، راجـع في ذلـك : كشف المراد : ٢٧٤؛ شرح التجريد للقوشجي : ٣٥٨ ؛ المواقف : ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

« ان ملكة العصمة لاتغيّر الطبيعة الانسانية المختارة في افعاله الارادية ولا تخرجها الى ساحة الاجبار و الاضطرار، كيف و العلم من مبادىء الاختيار، و مجرد قوّة العلم لايوجب قوّة الارادة، كطالب السلامة اذا ايقن بكون مائعٍ مّاسمّاً قاتلا من حينه، فانه يمتنع باختياره من شربه » [1] .

و هذا نظير صدور القبيح من الله سبحانه، فانه ممكن بالذات و يقع تحت إطار قدرته، فبامكانه تعالى اخلاد المطيع في نار جهنم، لكنه لايصدر منه لكونه مخالفا للحكمة، و مبايناً لما وعد به .

و على ضوء ذلك فوصف العصمة موهبة تفاض على من يعلم من حاله انه باختياره ينتفع منها في ترك القبائح ، فيعدّ مفخرة قابلة للتحسين و التكريم، وقد شبّه الشيخ المفيد العصمة بالحبل الذي يعطى للغريق ليتشبث به فيسلم، فالغريق مختار في التقاط الحبل و النجاة، او عدمه و الغرق .

عصمة الانبياء في الكتاب العزيز :

يصف القرآن الكريم الانبياء بالعصمة بلطائف البيان و دقائقه نكتفي بالاشارة الى نموذج منها، قال عزّوجلّ ـ بعد ذكره عدة من الانبياء ـ :

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [2] .

و قال في موضع آخر :

﴿ وَ مَنْ يَهْدِ اللهَ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ ﴾ [3] .

ثم بيّن ان المعصية ضلالة بقوله :

---

١ ـ الميزان : ١١ / ١٦٣ .

٢ ـ سورة الانعام : ٩٠ .

٣ ـ سورة الزمر : ٣٧ .

﴿ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلاًّ كَثِيراً ﴾ [1] .

فاذا كـان الانبياء مهديون بهداية الله، و من هداه الله لاتتطرق اليه الضلالة و كانت المعصية نفس الضلاله، فينتج ان المعصية لاسبيل لها الى الانبياء .

٢ـ عصمة الانبياء في تبليغ الرسالة

ذهب جمهور المتكلمين من السنة و الشيعة الى عـصمة الانـبياء في هـذه المرحلة و نسب الى ابي‌بكر الباقلانى (م / ٤٠٣) تجويز الخطأ في ابلاغ الرسالة سهوا و نسيانا لاعمدا و قصدا [2] .

ثـم ان العصمة في هذه المرحلة على وجهين : احدهما العصمة عن الكذب، و الثاني العصمة عن الخطأ سهوا في تلقي الوحي و وعيه و ادائه، و ما تقدم من الدليل الاول علـى اثبات العصمةَ عـن المعصية، يثبـت عصمتهم فـي هذا المجال، و لاجـل ذلك اكتفى بـه المحقق الطوسي فـي اثبـات العصمة علـى الاطـلاق، فان الوثوق التام بالانبياء لايحصل الّا بالاذعان البات بمصونيتهم عن الخـطأ في تلقي الوحي و تحمله و ادائه، عمدا و سهوا .

اضف الى ذلك ان تجويز الخطأ في التبليغ ولو سهوا يـنافي الغـرض مـن الرسالة، اعنى ابلاغ احكام الله تعالى الى الناس .

و يدل على عصمة الانبياء في هذا المجال قوله تعالى :

﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَيُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ اَحَداً * اِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَّسُوْلٍ فَاِنَّه يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً * لِّيَعْلَمَ اَنْ قَدْ اَبْلَغُوْا رِسَالاٰتِ رَبِّهِمْ

---

١ ـ سورة يس : ٦٢ .

٢ ـ المواقف : ٣٥٨ .

وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً ﴾ [١] .

ان الآية تصف طريق بلوغ الوحي الى الرسل، و منهم الى الناس بانه محروس بالحفظة يمنعون تطرق اي خلل و انحراف فيه، حتى يبلغ الناس كما انزل من الله تعالى، و يعلم هذا بوضوح مما تذكره الآية من ان الله سبحانه يجعل بين الرسول و من ارسل اليهم (من بين يديه) و بينه و مصدر الوحي (و من خلفه) رصدا مراقبين هم الملائكة .

٣ـ العصمة عن الخطأ في تطبيق الشريعة و الأمور العادية

ان صيانة النبي عن الخطأ و الاشتباه في مجال تطبيق الشريعة (مثل ان يسهو في صلاته او يغلط في اجراء الحدود) و الأمور العادية المرتبطة بحياته الشخصية (مثل خطائه في مقدار دينه للناس) مما طرح في علم الكلام و طال البحث فيه بين المتكلمين. فالظاهر من الاشاعرة و المعتزله تجويزهم السهو على الانبياء في هذا المجال، فانهم جوزوه في صدور الصغائر من الذنوب، فتجويزه في غيره اولى، و امّا الامامية، فالصدوق و استاذه محمّد بن الحسن بن الوليد جوزاه [٢] ، و لكن مشهور المحققين على خلافه [٣] وقد ألّف غير واحد منهم كتبا و رسائل في نفي السهو عن النبي، وقد فصّل العلّامة المجلسي في البحار [٤] الكلام في المسألة، و اطنب في بيان شذوذ الاخبار التي استند اليها القائلون بالسهو، و ناقشها بادلة متعددة السيد عبدالله شُبّر في كتابيه حق اليقين [٥] و مصابيح

١ـ سورة الجن : ٢٦ ـ ٢٨ .

٢ـ من لايحضره الفقيه : ١ / ٢٣٤ ـ ٢٣٥، ط دارالكتب الاسلامية، الطبعة الخامسة .

٣ـ للوقوف على اقوالهم راجع الالهيات : ٢ / ١٨٩ ـ ١٩٠ .

٤ـ بحار الانوار : ١٧ / ٩٧ ـ ١٢٩ ، الباب ١٦ .

٥ـ حق اليقين : ١ / ١٢٤ ـ ١٢٩ .

الانوار [١] .

و الحق ان الدليل العقلى الدال على لزوم عصمة النبى في مجال تبليغ الرسالة دال ـ بعينه ـ على عصمته عن الخطأ في تطبيق الشريعة و اموره الفردية، فان التفكيك بين صيانة النبى في مجال الوحي، و صيانته في سائر المجالات و ان كان امرا ممكنا عقلا، لكنه كذلك بالنسبة الى عقول الناضحين في الأبحاث الكلامية، و امّا عامة الناس فانهم غير قادرين على التفكيك بين تينك المرحلتين، بل يجعلون السهو في احداهما دليلا على امكان تسرب السهو في الاخرى .

فلابد لسدِّ هذا الباب الذى ينافي الغاية المطلوبة من ارسال الرسل، من ان يكون النبي مصونا عن الخطأ في عامة المراحل .

٤ـ التنزه عن المنفرات

كما ان العصمة عن الذنوب و الخطأ في التبليغ و تطبيق الشريعة و الأُمور العادية لازمة للانبياء حتى يحصل الوثوق التام باقوالهم و افعالهم و يحصل بذلك الغرض من بعثتهم، كذلك ينبغى تنزهم عن كل صفة توجب تنفّر الناس، و تحليهم بكل ما يوجب انجذابهم اليهم، قال المحقق البحراني :

« ينبغي ان يكون منزها عن كل امر تنفر عن قبوله، امّا في خلقه كالرذائل النفسانية من الحقد و البخل و الحسد و الحرص و نحوها، او في خلقه كالجذام و البرص، او في نسبه كالزنا و دناءة الآباء ، لان جميع هذه الامور صارف عن قبول قوله و النظر في معجزته، فكانت طهارته عنها من الالطاف التي فيها تقريب الخلق الى طاعته و استمالة قلوبهم اليه » [٢] .

١ـ مصابيح الانوار : ٢ / ١٣٣ .

٢ـ قواعد المرام : ١٢٧ .

الباب الخامس

في النبوَّة الخاصَّة

▣ و فيه فصول :

الفصل الاوّل : بشائر خاتم الرسل في العهدين .

الفصل الثاني : القرائن الدالة على نبوّة الرسول الاعظم .

الفصل الثالث : الاستدلال بمعجزاته (اعجازالقرآنالكريم) .

الفصل الرابع : نقد مذهب الصرفة .

الفصل الخامس : هل عورض القرآن الكريم ؟ .

الفصل السادس : اعجاز القرآن من جهات اخرىٰ .

الفصل السابع : الخاتمية في ضوء العقل و الوحي .

تمهيد :

بعد الفراغ عن البحث حول النبوّة العامة، علينا ان نبحث عن النبوّة الخاصة اعنى نبوّة نبي الاسلام محمّدبن عبدالله ﷺ فنقول:ولد ﷺ بمكة عام (٥٧٠ م) و قام بالدعوة في اوائل القرن السابع الميلادي (٦١٠ م) و اوّل ما بدأ به، دعوة اقربائه و عشيرته، و بعد سنوات ـ استطاع في اثنائها هداية جمع من عشيرته ـ وجّه دعوته الى عموم الناس، ثم استمر في رسالته و الناس بين مؤمن به مفاد بنفسه و نفيسه، و عدوّ ينابذه و يتحيّن الفرص للفتك به و قتله، فلما احسَّ بالخطر، غادر موطنه الى مدينة يثرب فأقام هناك سنين عشرة، الى ان اجاب داعي الموت و ذلك في عام ٦٣٣ ميلادي .

ان التدبر في آثار دعوته ﷺ يدفع الانسان الى الاذعان بان لها سمات و خصائص تمتاز بها عن غيرها و هي :

١ ـ سرعة انتشارها في اقطار العالم الانساني لاسيما بين الامم المتحضرة، سرعة لم ير التاريخ لها مثيلا .

٢ ـ تحفظ الامة المؤمنة على حضارات الامم المغلوبة والحضارات المفتوحة، وبذلك افترقت عن سائر الثورات البشرية، و أصبح التمدن الاسلامي حضارة انسانية مكتملة الأبعاد، و صانت السالف من الحضارات اليونانية و الرومانية و الفارسية، و التمدن الصناعي الحديث .

٣ ـ تضحيـة المعتنقين لدينه و تفـانيهـم فـي سبيله حتـى قدَّموا كل دقيق و جليّل مما يملكون في سبيل نصرته و اعزازه.

و هناك سمات للدعوة المحمّدية ﷺ وردت في القرآن الكريم من اهمها عالمية الرسالة، و خاتميتها، و على هذا فاللازم على المنصف المتحري للحقيقة ان يبحث عن حقيقة هذه الدعوة و صحة دلائلها، وقد وقفت عند البحث عن النبوّة العامة على ان للتعرف على صدق مدّعي النبوّة طرقا ثلاثة، و هي: اتيانه بالمعجز، و تصديق النبي السابق و تنصيصه على نبوّته، و القرائن الدالة على صدق دعواه، و نحن نسلك في التعرّف على صدق ادعاء نبيّ الاسلام هذه الطرق و بما ان مسألة الاعجاز تتطلب نطاقا واسعا من البحث نؤخرها عن البـحث حـول الطـريقين الأخيرين، فنقول:

الفصل الاوّل

بشائر خاتم الرسل
في العهدين

ان النبيّ الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم كان يحتج على اليهود و النصارى بانه قد بشربه في العهدين و ان اهل الكتاب لو رجعوا الى كتبهم ـ حتى بعد التحريف ـ لوجدوا بشائره فيها و تعرّفوا عليه كتعرّفهم ابنائهم، كان يحتج بهذه الكلمات ولم يكن هناك ايُّ ردّ من الاحبار و الرهبان في مقابله، بل غاية جوابهم كان السكوت و اخفاء الكتب و عدم نشرها بين اتباعهم .

يقول سبحانه :

﴿ اَلَّذِيْنَ آتَيْنَاهُـمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُوْنَهُ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ وَ اِنَّ فَرِيْقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُوْنَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ ﴾ [1] .

و غير ذلك من الآيات .

ثم ان علماء المسلمين في الاعصار السابقة نـقّبوا في العـهدين، و جمـعوا البشارات الواردة فيهمـا، و نقل هذه البشائر يستدعي تأليف كتاب منفرد حافل و نحن نكتفي في المقام بذكر بشارة وردت في انجيل يوحنا في الإصحاحات : ١٤ ، ١٥ ، ١٦ و اليك نصوصها في الانجيل الحالي المترجم الى اللغة العربية :

١ ـ ان كنتم تحبوني فاحفظوا وصاياي، و انا اطلب مـن الأب فـيعطيكم

---

١ ـ سورة البقرة : ١٤٦ .

مُعزّيا آخر ليمكث معكم الى الأبد [١].

٢ ـ و اما المُعزّى ، روح القدس الذى سيرسله الأب باسمي، فهو يعلّمكم كل شيء، و يذكّركم بكل ما قلته لكم [٢].

٣ ـ و متى جاء المعزّى الذي سأرسله انا اليكم من الاب روح الحق الذي من عند الاب ينبثق، فهو يشهدلى و تشهدون انتم ايضا لأنكم معى من الابتداء [٣].

٤ ـ لكني اقول لكم الحق : انه خير لكم ان انطلق لانه ان لم انطلق، لا يأتيكم المعزّى، و لكن ان ذهبت ارسله اليكم [٤].

٥ ـ و اما متى جاء ذاك روح الحق، فهو يرشدكم الى جميع الحق لأنه لايتكلم من نفسه، بل كل ما يسمع يتكلم به، و يخبركم بأُمور آتية [٥].

ان المؤرخين اجمعوا على ان الاناجيل الثلاثة غير متّى كتبت من اوّل يومها باللغة اليونانية، مع ان المسيح عليه السلام كان يتكلم بالعبرية، و على هذا فالمسيح بشر بما بشر باللغة العبرية اولاً، و انما نقله الى اليونانية كاتب الأنجيل الرابع « يوحنا » و اللفظ اليوناني الذي وضعه مكان اللفظ العبري مردّد بين كونه « پاراقليطوس » الذي هو بمعنى المعزّى و المسلّى و المعين و الوكيل، او « پريقليطوس » الذي هو بمعنى المحمود الذي يرادف احمد، و مترجموا انجيل يوحنّا و مفسروه يصرون على الأول، و ادعوا ان المراد منه روح القدس، و انه نزل على الحواريين في يوم الخميس بعد فقدان المسيح، كما ذكر تفصيله في كتاب

---

١ ـ انجيل يوحنا ، ط دار الكتاب المقدس ، الاصحاح ١٤ ، الجملتان ١٥ ، ١٦ .

٢ ـ نفس المصدر : الجملة ٢٦ .

٣ ـ المصدر السابق نفسه .

٤ ـ المصدر السابق : الاصحاح ١٦ ، الجملة ٧ .

٥ ـ نفس المصدر : الجملة ١٣ .

اعمال الرسل، و زعموا انهم بذلك خلعوا المسلمين عن السلاح الذي كانوا يحتجون به عليهم.

و مع ذلك فهناك قرائن دالة على ان المبشر به هو الرسول الأعظم، لأ روح القدس :

الف : انه وصف المبشر به بلفظ « آخر » و هذا لايناسب كونه نظير روح القدس لانحصاره في واحد، بخلاف الانبياء فانهم يجيئون واحدا بعد الاخر .

ب : انه نعته بقوله « ليمكث معكم الى الابد » و هذا يناسب نبوّة النبي الخاتم التي لاتنسخ .

ج : قوله « و امّا المعزّى الروح القدس الذى سيرسله الخ » يناسب ان يكون المبشَّر به نبيّا يأتي بعد فترة من رسالة النبيّ السابق بعد ان تصير الشريعة السابقة على وشك الاضمحلال و الاندثار، فيأتي النبيّ اللاحق يذكر بالمنسي، و امّا لو كان المراد هو روح القدس فقد نزل على الحواريين بعد خمسين يوما من فقد المسيح، افيظن بالحواريين نسيان تعاليم المسيح في هذه المدة اليسيرة ؟

قوله : « لانه ان لم انطلق الخ » يناسب ان يكون المبشَّر به نبيّا حيث علق مجيئه بذهابه و ذلك لامتناع سيادة شريعتين مختلفتين على امة واحدة، و امّا روح القدس فانه حسب تصريح انجيل متى ولوقا نزل على الحواريين عندما بعثهم المسيح للتبشير و التبليغ [1] .

د : قوله « و متى جاء ذاك، روح الحق الخ » يناسب مع كون المبشربه نبيا خاتما، صاحب شريعة متكاملة لايتكلم الّا بما يوحى اليه، و هذه كلها صفات الرسول الاكرم ﷺ .

---

١ ـ لاحظ انجيل متى : الاصحاح ١٠، الجملة الاولى و ما بعدها، و انجيل لوقا : الاصحاح ١٠، الجملة ١١ .

فجميع هذه القرائن تشهد بوضوح على ان المراد من « المعزّى » المبشَّر به، هو النبيّ الاكرم لا روح القدس، و هناك قرائن اخرى ذكرها المحققون من المسلمين تركنا ذكرها لغرض الاختصار [١].

و جدير بالذكر ان الامام على بن موسى الرضا عليه‌السلام احتج على الجاثليق النصراني، و رأس الجالوت اليهودي بما ورد في العهدين من البشارة بالنبيّ الخاتم و امته [٢].

---

١ ـ راجع انيس الاعلام في نصرة الاسلام : ٥ / ١٣٩ ـ ١٧٢؛ كان مؤلفه قسّيساً نصرانيا تشرَّف بالاسلام و لقِّب بـ« فخر الاسلام » توفي سنة ١٣٣٠ هـ .

٢ ـ راجع التوحيد للصدوق : ٤٢٠ ـ ٤٢٥، الباب ٦٥ .

الفصل الثاني

القرائن الدالَّة على نبوَّة الرسول الاعظم

من الطرق التي يستكشف بها صدق دعوى مدّعى النبوّة، هي الفحص عن القرائن و الشواهد الداخلية و الخارجية، وقد ذكرنا في النبوّة العامّة ان قيصر الروم هو اول من اعتمد هذا الاسلوب، و اصول هذه القرائن في المقام عبارة عن الأُمور التالية :

الف ـ سيرته النفسية و الخلقية قبل الدعوة :

كفى في اشراق سيرته صلى الله عليه و آله و سلم قبل النبوّة انه كان يدعى « الأمين » و كان محل ثقة و اعتماد العرب في فضّ نزاعاتهم، فالتاريخ يروي انه لولا حنكة الرسول في حادثة وقعت بين العرب في مكة، و اجماعهم على قبول قضائه، لسالت دماؤهم و هلكت نفوسهم، و ذلك انهم لما بلغوا في بناء الكعبة ـ التي هدمها السيل ـ موضع الركن، اختصموا في وضع الحجر الأسود مكانه، كل قبيلة تريد ان ترفعه الى موضعه دون الأُخرى، حتى تخالفوا و استعدوا للقتال، فمكثت قريش على ذلك أربع ليال او خمسا، تفكر في مخلص من هذه الورطة .

ثم ان ابا امية بن المغيرة، الذي كان اسن قريش كلها، اقترح عليهم اقتراحاً، فقال : يا قريش، اجعلوا بينكم فيما تختلفون فيه، اول من يدخل من باب هذا المسجد، يقضي بينكم فيه، ففعلوا، فكان اول داخل عليهم رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فلما رأوه قالوا : هذا الأمين « رضينا ، هذا محمّد » فلما انتهى اليهم و اخبروه الخبر

قال ﷺ هلم ثوبا، فأُتي به فاخذ الركن، فوضعه فيه بيده، ثم قال :

«لتأخذ كلّ قبيلة بناحية من الثوب، ثم ارفعوه جميعا، ففعلوا، حتى اذا بلغوا به موضعه وضعه هو بيده، ثم بنوا عليه كما ارادوا» [١] .

ب ـ الظروف التي فيها نشأ و ادّعى النبوّة :

الصورة العامة التي يمكن رسمها عن العرب الجاهليين، انه كان مجتمعا غارقا الى آذانه في عبادة الحجارة و الاوثان، و الفساد الذريع في الاخلاق، يظهر في شيوع القمار و الزنا، و وأد البنات، و اكل الميتة، و شرب الدم، و الغارات الثأرية، و غير ذلك من التقاليد و الاعمال السيئة التى نقلها المؤرخون ولا حاجة للتفصيل .

و النبيّ الاكرم ﷺ وليد هذه البيئه المتدهورة، نشأ و ترعرع فيها، وقضى أربعين عاما بينهم، فاذا به قد بعث باصول و آداب و معارف، تضاد ما كان سائدا في تلك البيئة، فلو كان هو في تعاليمه مستمدا من بيئته، لكان قد تأثّر بها ولو في بعض هذه التقاليد .

ج ـ المفاهيم التي تبنّاها و دعا اليها :

جاء الرسول الاعظم بمفاهيم راقية في جميع شؤون الحياة البشرية، ففي مجال المبدأ و المعاد دعا الى التوحيد، و نبذ الوثنية و تنزيهه سبحانه عن كل نقص و عيب، و قرّر ان الموت ليس بمعنى ختم الحياة، و انما هو نافذة للحياة الأبدية و اين هذا من مفاهيم الشرك و الوثنية التي كانت سائدة في ذلك الزمن، و قولهم :

---

١ ـ السيرة النبوية لابن هشام : ١ / ١٩٢ ـ ١٩٩؛ الكافي للكليني : ٤ / ٢١٧ ـ ٢١٨.

﴿ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾ (١).

نحن نرى ان السياسيين المتصدرين لكراسي الرئاسة يتجاوبون مع عقائد الناس و ان كانت مخالفة لعقيدتهم، و ذلك للحفاظ على مناصبهم و عروشهم، فهذا « نهرو » بلغ من التجاوب مع قومه الى حدّ انه كان يشترك معهم في مراسم عبادة البقر، و التبرك بفضلاتها، لكونه مطلوبا عند الشعب .

و اما الأنبياء فقد بعثوا لمكافحة الجهل، سواء أكان مفيدا لأحوالهم الشخصية ام ضارّاً و نذكر لذلك نموذجا من سيرة النبيّ الاكرم :

عندما توفي ولده ابراهيم، غشي الشمس كسوف، فتلقاه الناس امرا معجزا، و ان الشمس انكسفت لموت ولده، فصعد المنبر و اماط الستر عن وجه الحقيقة فقال :

« ايها الناس، ان الشمس و القمر آيتان من آيات الله، يجريان بأمره مطيعان له، لا ينكسفان لموت احد، ولا لحياته، فاذا انكسفا او احدهما، صلّوا ثم نزل و صلّى بالناس الكسوف فلمّا سلّم قال : يا علي قم فجهّز ابني » (٢).

و في حقل الاخلاق و التعاون و التألف الاجتماعي، زرع في محيط البغضاء و الحقد بذور المحبة و المواساة، و جعل ابناء المجتمع الواحد اخوة في الدين و قال :

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ (٣).

---

١ ـ سورة الجاثية : ٢٤ .

٢ ـ المحاسن للبرقي : ٣١٣، دارالكتب الاسلامية، الطبع الثاني ؛ السيرة الحلبيّة : ٣ / ٣٤٨ .

٣ ـ سورة الحجرات : ١٠ .

و أرسى اركـان الإحسان و العـدالـة الإجتماعية، و حـذّر عـن الفواحش و البغي و العدوان، و أين هذا من اقبح الممارسات الأخلاقية الرائجة بين العرب في تلك الظروف ؟ .

و في الحقل الاقتصادي، جاء باصول و مفاهيم بنى عليها بنيانا محكما من التشريعات الاقتصادية في مختلف ابواب المعاملات، فمن ذلك انه نادى بحرمة الربا الذي كان الشغل الشاغل في الجزيرة العربية .

و الى هذا اشـار جعفر بـن ابي‌طالب في مقالة القاها الى ملك حبشة فقال :

« أيها الملك بعث الله فينا نبيا أمـرنا بـخلع الأنـداد و تـرك الاستقسـام بـالازلام، و امـرنـا بالصلاة و الـزكـاة و العـدل و الاحسـان و ايتـاء ذي القربى و نهانا عن الفحشاء و المنكر و البغي » [1] .

د ـ الاساليب التي اعتمدها في نشر دعوته :

ان منطق النبيّ الاكرم و مسلكه ـ كغيره من الانبياء ـ هو شقّ الطريق على نهج الصدق و العدل و التحرز عن التذرع بوسائل غير حقة حتى لو كانت مفيدة و نافعة لأهدافه الشخصيـة، بل كـان يناهضها ليستقيـم الناس على جادة الواقع و الحق .

هـ ـ اثر رسالته في تغيير البيئة التي ظهر فيها :

ان الالمام العابر باحوال العرب في شبه الجزيرة العربية، يكفي في اثبات ان الثورة العارمة على التقاليد و العادات السائدة هناك آنذاك، في مدة لاتزيد عـلى

---

١ ـ مجمع البيان : ٣ ـ ٤ / ٢٣٤ .

ثلاث و عشرين سنة و صُنع امة متحضرة منها، في هذه البرهة الوجيزة من الزمن، امر يستحيل تحققه عن طريق الاسباب العادية و الاساليب المتعارفة، و هذا ان دلّ على شيء فانما يدل على ان وراء هذه الثورة، امدادات غيبية، نصرت الثائر في جميع مواقفه و مقاصده .

و هذا الامام علي بن ابي‌طالب عليه السلام يصف وضع العرب الجاهليين في بعض خطبه و يقول :

« و انتم معشر العرب على شرّ دين و في شرّدار ... تسفكون دماءكم و تقطعون ارحامكم، الاصنام فيكم منصوبة، و الآثام بكم معصوبة » [(١)] .

فهذه الامة على هذه الحال و هذه الاوصاف، تحولت الى امة عالمة ارست قواعد الحضارة الإنسانية في مدة قصيرة، ولم يتحقق ذلك الّا في ظل العنايات الالهية و الامدادات الغيبية، و الى هذا اشارت قرّة عين الرسول الزهراء البتول في خطبة القتها بعد رحلة ابيها في مسجد المدينة حيث قالت :

« ابتعثه الله اتماما لأمره و عزيمة على امضاء حكمه و انفاذا لمقاديرحتمه، فرأى الامم فرقا في اديانها، عكفا على نيرانها، عابدة لاوثانها، منكرة لله مع عرفانها، فأنار الله بمحمّد صلى الله عليه وآله وسلم ظلمها وكشف عن القلوب بهمها، و جلّى عن الأبصار غممها، و قام في الناس بالهداية فانقذهم من الغواية و بصّرهم من العماية، و هداهم الى الدين القويم و دعاهم الى الطريق المستقيم » [(٢)] .

هذه دراسة اجمالية للدعوة المحمدية، و تبيين القرائن الموجودة فيها،

---

١ ـ نهج البلاغة : الخطبة ٢٦ .

٢ ـ الاحتجاج للطبرسي : ٩٩ ط نشر المرتضى ، مشهد .

و الكل يشهد على ان الداعي كان صادقا في دعوته محقًا في نبوته، و هذا الطريق قابل للبسط و الاسهاب فني وسع المحققين في الحياة النبوية، ان يشقّوا هذا الطريق بشكل مسهب، حتى يتجلّى صدق دعوته تجلّي الشمس في رائعة النهار.

الفصل الثالث

الاستدلال بمعجزاته

قد ضبط التاريخ انه كانت لنبي الإسلام معاجز كثيرة في مواقف حاسمة غير انه كان يركز على معجزته الخالدة و هي القرآن الكريم، و نحن نقتصر بالبحث عن هذه المعجزة الخالدة فنقول :

ان الحكمة الالهية اقتضت ان يكون الدين الخالد مقرونا بالمعجزة الخالدة حتى تتم الحجة على جميع الاجيال و القرون الى ان تقوم الساعة :

﴿ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ (١).

بل تكون :

﴿ للهِ الحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾ (٢).

على الناس في كل زمان و مكان .

ان للقرآن في مجالى اللفظ و المعنى كيفية خاصة يمتازبها عن كل كلام سواه، سواء اصدر من اعظم الفصحاء و البلغاء او من غيرهم، و هذا هو الذى لمسه العرب المعاصرون لعصر الرسالة، و نحن نعيش في بدايات القرن الخامس عشر من هجرة النبي، و ندعى ان القرآن لم يزل معجزا الى الأن، و انه ارقى من ان

---

١ ـ مقطع من الآية ١٦٥ من سورة النساء .

٢ ـ مقطع من الآية ١٤٩ من سورة الانعام .

يعارض او يبارى و يؤتى بمثله ابدا، غير ان لإثباته مسلكين :

الاوّل :المراجعة الى اهل الخبرة ممن يعدّون من صميم اهل اللغة العربية .

الثاني : التعرّف عليه بالمباشرة و التحليل .

و نحن نسلك كلا الطريقين في هذا البحث مراعيا لجانب الايجاز و الاختصار فنقول :

١ـ اعتراف بلغاء العرب باعجاز القرآن البياني

ان ما نركز البحث عليه في المقام راجع الى الاعجاز البياني للقرآن الذي كان هو محور الاعجاز في عصر النزول و عند فصحاء الجزيرة و بلغائهم و به وقع التحدّي لأمن جهات اخرى [١]، اننا نقرأ الأيات الكثيرة النازلة في بدء الرسالة ولانجد فيها تشريعا محكما، ولا علوما كونية، و لا اخبارا بالغيب، و مع ذلك سحرت عقول العرب، و ما هذا الاّ من جهة اعجازها البياني .

ان التاريخ قد ضبط اعتراف مجموعة كبيرة من فصحاء العرب بهذا الامر نشير الى نماذج منها :

الف ـ الوليد بن المغيرة :

كان الوليد بن المغيرة شيخا كبيرا و من حكام العرب يتحاكمون اليه في امورهم و ينشدونه الاشعار، فما اختاره من الشعر كان مقدما مختارا، يروي التاريخ انه سمع آيات من القرآن عندما كان يتلوها النبي صلى الله عليه وآله وسلم [٢] ولمّا سمع ذلك قام

١ـ و سيوافيك البحث عنها في الفصل السادس .

٢ـ و هى ستة آيات من اوّل سورة المؤمن، من قوله تعالى : ﴿ حم * تَنْزِيْلُ الْكِتَابِ مِنَ اللهِ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ ﴾ الى قوله : ﴿ اَنَّهُمْ اَصْحَابُ النَّارِ ﴾ .

حتى اتى مجلس قومه بني مخزوم فقال :

« و الله لقد سمعت من محمّد آنفا كلاما ما هو من كلام الانس ولا من كلام الجن ، و ان له لحلاوة، و ان عليه لطلاوة، و ان اعلاه لمثمر، و ان اسفله لمغدق، و انه ليعلو و ما يعلى عليه » [١] .

ب ـ عتبة بن ربيعة :

سمع عتبة بن ربيعة آيات من الذكر الحكيم تلاها رسول الله ﷺ عليه [٢] فرجع الى اصحابه و قال لهم :

« اني قد سمعت قولاً و الله ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالكهانة، ... فوالله ليكونن لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم » [٣] .

ج ـ ثلاثة من بلغاء قريش :

يحكي لنا القرآن ان المشركين تواصوا بترك سماع القرآن و الالغاء عند قراءته في قوله :

﴿ وَ قَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لاتَسْمَعُوْا لِهٰذَا الْقُرآنِ وَ الْغَوْا فِيْه لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُوْنَ ﴾ [٤] .

---

١ ـ مجمع البيان : ٩ ـ ١٠ / ٣٨٧ .

٢ ـ و هي سبعة و ثلاثون آية من سورة فصلت .

٣ ـ السيرة النبوية لابن هشام : ١ / ٢٩٣ ـ ٢٩٤ . و القصة طويلة ذكرنا موضع الحاجة منها .

٤ ـ سورة فصلت : ٢٦ .

و مع ذلك فاولئك الذين كانوا مبدأً لردع الشباب عن سماع القرآن قد نقضوا عهدهم لشدة التذاذهم من سماعه، فهؤلاء ثلاثة من بلغاء قريش و اشرافهم و هم ابوسفيان بن حرب، و ابوجهل بن هشام، و الاخنس بن شريق، خرجوا ليلة ليستمعوا كلام رسول الله ﷺ و هو يصلي من الليل في بيته، فأخذ كل رجل منهم مجلسا يستمع فيه، و كل لايعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له حتى اذا طلع الفجر ، تفرّقوا، فجمعهم الطريق فتلاقوا و قال بعضهم لبعض :

« لا تعودوا، فلو رآكم بعض سفهائكم لاوقعتم في نفسه شيئا، ثم انصرفوا » [١] .

و لكن عادوا في ليليتين آخرتين بمثل ذلك .

و ما هذا الّا لأن القرآن كان كلاما خلابا لعذوبة الفاظة و بلاغة معانيه، رائعا في نظمه و اسلوبه، ولم يكن له نظير في اوساطهم .

د ـ الطفيل بن عمر الدوسى :

من الحبائل التي سلكها اعداء النبي ﷺ لصدّ تأثير القرآن، منع شخصيات المشركين من لقاء الرسول و من تلك الشخصيات، الطفيل، و كان رجلا شريفا شاعرا لبيبا، فقد قدم مكة و رسول الله بها فمشى اليه رجال من قريش و خوّفوه من سماع كلام النبي و بالغوا في ذلك، يقول الطفيل : فوالله مازالوا بي حتى اجمعت ان لا اسمع منه شيئا ولا اكلمه، حتى حشوت في اذني حين غدوت الى المسجد كرسفا ... فغدوت الى المسجد، فاذا رسول الله قائم يصلي عند الكعبة، فقمت منه قريبا فابى الله الّا ان يسمعني بعض قوله فسمعت كلاما حسنا،

---

١ ـ السيرة النبوية لابن هشام: ١ / ٣١٥ .

فقلت في نفسي و اثكل امّى، و الله اني لرجل لبيب، شاعر، ما يخفى عليّ الحسن من القبيح، فما يمنعني ان اسمع من هذا الرجل، فان كان الذي يأتي به حسنا قبلته و ان كان قبيحا تركته، فمكثت حتى انصرف رسول الله الى بيته، فاتبعته، حتى اذا دخل بيته دخلت عليه فقلت :

« يا محمّد ان قومك قد قالوا لي كذا و كذا، فوالله ما برحوا يخوّفونني امرك حتى سددت اذني بكرسف، لئلا اسمع قولك، ثم ابى الله الّا ان يسمعني قولك فسمعته قولا حسنا، فاعرض على امرك .

قال : فعرض عليّ رسول الله ﷺ الاسلام و تلا عليّ القرآن، فلا والله ما سمعت قولا قط احسن منه، ولا امرا اعدل منه، فاسلمت و شهدت شهادة الحق » [١] .

٢ ـ تحليل الاعجاز البياني للقرآن

ان اعجاز القرآن في جهة اللفظ و البيان يبتني على دعائم اربع :

الف ـ فصاحة الفاظه و جمال عباراته .

ب ـ بلاغة معانيه و سموها .

ج ـ روعة نظمه و تأليفه .

د ـ بداعة اسلوبه .

هذه هي دعائم الاعجاز البياني للقرآن الكريم، و اليك توضيحها واحدا تلو الآخر :

---

١ ـ السيرة النبوية لابن هشام : ١ / ٣٨٢ ـ ٣٨٣ .

الف ـ فصاحة القرآن المعجزة :

الفصاحة يوصف بها المفرد كما يوصف بها الكلام، فالفصاحة في المفرد عبارة عن خلوصه عن تنافر الحروف و الغرابة و مخالفة القياس اللغوي، و الحق ان التنافر امر ذوقي و ليس رهن قرب المخارج ولا بعدها دائما.

و امّا الفصاحة في الكلام فيشترط فيها مضافا الى الشرائط المعتبرة في فصاحة المفرد، خلوص الكلام من ضعف التأليف و تنافر الكلمات و التعقيد.

ثم ان التعقيد تارة يحصل بسبب خلل في نظم الكلام، بمعنى تقديم ما حقّه التاخير و بالعكس، و اخرى بسبب بعد المناسبة بين المعنى اللغوي و المعنى الكنائي المقصود، و المتكفّل لبيان الخلل في النظم هو علم النحو، و المتكفّل لبيان الخلل في المناسبة هو علم البيان.

هذا ما اعتمد عليه علماء المعاني و البيان في تعريف الفصاحة، لكن المهم في فصاحة الكلمة كونها عذبة مألوفة الاستعمال، جامعة لنعوت الجودة و صفات الجمال، كما ان المهم في فصاحة الكلام تلاؤم الكلمات في الجمل بحيث يوجب حسن الكلام في السمع و سهولته في الاداء و يستحسنه الطبع، و امّا غير العذوبة و التلاؤم من الشرائط فهي في الدرجة الثانية من تحقيق معنى الفصاحة، بل و لايكون بعضها معتبرا في الفصاحة القرآنية، كمخالفة القياس في فصاحة المفرد، وضعف التأليف بمعنى كونه على خلاف القانون النحوي المشتهر، و ذلك لأن القرآن هو المقياس لهما لا العكس، فان القرآن اما كلام الهي ـ كما هو كذلك ـ فهو فوق القواعد، و امّا كلام بشري، فهو صدر من عربي صميم في اعرق بيت من العرب ترحل اليه المواكب و تحط رحالها عنده.

و الذوق السليم هو العمدة في معرفة حسن الكلمات و سلاستها و تميز مافيها من وجوه البشاعة و مظاهر الاستكراه، لان الالفاظ اصوات، فالذي يطرب لصوت البلبل، و ينفر من اصوات البوم و الغربان، ينبو سمعه عن الكلمة اذا كانت غريبة متنافرة الحروف.

ولاجل ان لتلاؤم الحروف و الكلمات دورا عظيما في الفصاحة، نركّز في هذا البحث على الخلو من تنافر الكلمة و الكلمات، بان لاتكون نفس الكلمة ثقيلة على السمع، كمالايكون اتصال بعضها ببعض مما يسبب ثقلها على السمع و صعوبة ادائها باللسان، و بما ان مخارج الحروف مختلفة، فلابد في حصول التلاؤم من مراعاة ذلك، بأن لايكون بين الحروف بعد او قرب شديد، فعندها تظهر الكلمة او الكلام سهلا على اللسان، و حسنا في الاسماع و مقبولا في الطباع، و هذا و ان لم يكن ملاكا كليا لتمييز المتلائم عن المتنافر الّا انه ميزان غالبي .

اذا عرفت ذلك فهلمَّ معي حتى نرجع الى القرآن الكريم و نرى نماذج من فصاحته المعجزة : مثلاً : قوله سبحانه :

﴿ وَ مِنْ آياتِهِ اَلْجَوارِ فِي الْبَحْرِ كَالْاَعْلاَمِ ﴾ (١) .

ان لهذه الآية تميزاً ذاتيا عن كلام البشر لايتمارى فيه منصف، ولا يشتبه على من له ذوق في معرفة فصاحة الكلام، و ذلك التميز رهن فصاحة ابنيتها و عذوبة تركيب احرفها، مضافاً الى سلاسة صيغها و الشاهد بذلك كلِّه الذوق السليم .

من عجائب القرآن انه يعمد الى الفاظ ذات تركيب يغلب عليه الثقل و الخشونة، فيجمعها في معرض واحد ثم ينظم منها آياته، فاذا هي وضيئة مشرقة، متعانقة متناسقة و من نماذج ذلك قوله سبحانه :

﴿ قَالُوْا تَاللهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوْسُفَ حَتّٰى تَكُوْنَ حَرَضاً اَوْ تَكُوْنَ مِنَ الْهَالِكِيْنَ ﴾ (٢) .

فيها كلمات ثقيلة بمفردها ثقلا واضحا في السمع و اللسان اعني قوله : « تالله ... تفتؤا ... حرضا » لكنها قد انتظمت مع خمس كلمات اخرى، فكان من

---

١ ـ سورة الشورى : ٣٢ .

٢ ـ سورة يوسف : ٨٥ .

ثمانيتها عقد نظيم يقطر ملاحة و حسنا .

و ايضاً من بدائع القرآن و غرائبه انه يكرّر الحرف الثقيل في آية واحدة و لكنه يلطفه بحروف خفيفة بنحو يعلو مجموعه العذوبة و الخفة، مكان الثقل و الخشونة، و من هذا النوع قوله سبحانه :

﴿ قِيْلَ يَا نُوْحُ اهْبِطْ بِسَلاَمٍ مِّنَّا وَ بَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَ عَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّنْ مَّعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيْمٌ ﴾ [1].

فقد اجتمعت فيها ثمانية عشر ميما منشورة بين كلماتها حتى كأن الآية مشكّلة كلها من ميمات، و مع هذا فانك اذ ترتل الآية الكريمة على الوجه الذي يرتل به القرآن، لاتحس ان هنا حرفا ثقيلا قد تكرر تكرارا غير مألوف بل تجد الآية قد توازنت كلماتها في اعدل صورة و اكملها .

و نظيرها قوله سبحانه :

﴿ قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ اِنَّكَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ﴾ [2].

فى الآية اثناعشر ميماً، قد جاءت في مطلعها و لكنها مع ذلك كأنها ميم واحدة .

و نظيرها ايضا قوله تعالى :

﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ اِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ اَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْاخَرِ قَالَ لَاَقْتُلَنَّكَ قَالَ اِنَّمَا

---

١ ـ سورة هود : ٤٨ .

٢ ـ سورة آل عمران : ٢٦ .

يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِيْنَ ﴾ [١] .

فقد جاء فيها احد عشر قافا ـ و هو من اثقل الحروف نطقا ـ لو نثرت هذه القافات في كلام ابسط من هذا ، لظهر عليه الثقل، و لكنها جاءت في هذه الآية من غير ان تحدث قلقا و اضطرابا و ذلك لكثرة الباءات و اللامات في الآية لانهما من اخف الحروف نطقا، فاوجبت كثرة دورانها تلطيفا في الثقل الذي توجبه القاف .

و مثل ذلك قوله سبحانه :

﴿ لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِيْنَ قَالُوْا اِنَّ اللهَ فَقِيْرٌ وَّ نَحْنُ اَغْنِيَآءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوْا وَ قَتْلَهُمُ الْاَنْبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَّ نَقُوْلُ ذُوْقُوْا عَذَابَ الْحَرِيْقِ ﴾ [٢] .

ب ـ البلاغة القرآنية المعجزة :

البلاغة عند علماء المعاني و البيان عبارة عن مطابقة الكلام لمقتضى الحال، و يختلف ذلك باختلاف المقام من كونه مقتضيا للتأكيد او الاطلاق، او الإيجاز او الاطناب و غير ذلك، هذا كله مع لزوم اعتبار فصاحة الكلام في تحقق البلاغة .

ولايخفى ان البلاغة بهذا المعنى لاتكون ركنا للاعجاز مالم يضم إليها شيء آخر و هو اتقان المعاني و سموها، و الّا فالمعاني المبتذلة و ان البست اجمل الحلي و عرضت بشكل يقتضيه الداعي الى التكلم لا توصف بالبلاغة، و على فرض صحة التوصيف لايكون مثل ذلك الكلام اساسا للاعجاز و دعامة له، و هذا مثل ما حكي عن مسيلمة الكذاب حيث قال: « و الطاحنات طحنا، و العاجنات عجنا و الخابزات خبزا » فأين هذه المفاهيم الساقطة السوقية من المعاني العالية السامية

---

١ ـ سورة المائدة : ٢٧ .

٢ ـ سورة آل عمران : ١٨١ .

الواردة في قوله سبحانه:

﴿ وَ الْعَادِيَاتِ ضَبْحاً * فَالْمُورِيَاتِ قَدْحاً * فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحاً ﴾[1].

فاللازم في البحث عن بلاغة القرآن التركيز على امرين:

١ ـ مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

٢ ـ سمو المعاني و علو المضامين.

ثم ان دراسة القرآن من حيث كونه مطابقا للاحوال المقتضية و ما فيه من فنون المجاز و الاستعارة يحتاج الى تفسير حافل، يفسّر القرآن من هذا الجانب، و لعل من احسن ما كتب فى هذا الموضوع الكشّاف للزمخشري (م / ٥٢٨) و تلخيص البيان في مجازات القرآن للسيد الرضي (م / ٤٠٦) قال الشريف الرضي في مقدمة كتابه:

«كان الحكيم سبحانه، لم يورد الفاظ المجازات لضيق العبارة عليه، و لكن لانها اجلى في اسماع السامعين و اشبه بلغة المخاطبين».

و قال الزمخشري في رسالته حول اعجاز سورة الكوثر:

« انظر، كيف نظّمت النظم الأنيق و رتّبت الترتيب الرشيق، حيث قدّم منها ما يدفع الدعوى و يرفعها، و ما يقطع الشبهة و يقلعها ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴾ ثم لمّا يجب ان يكون عنه مسببا و عليه مترتبا ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ ﴾ ثم ما هو تتمة الغرض من وقوع العدو في مغوّاته التي حفر، وصليه بحرّ ناره التي سعر ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ﴾ ».

---

١ ـ سورة العاديات: ١ ـ ٣.

ثم ان التالي لآيات الذكر الحكيم ـ اذا كان ممعنا في تلاوته ـ يرى في كل سوْرة و آيـة عظـة و تنبيها، و اعلاما و تذكيرا، و ترغيبا و تـرهيبـا، و تشريعا و تقنينا، و قصصا و عبرا، و براهين و حججا، ترقى بروح الانسان و تحلّق بها في سماء المعنويات، فهذه المعاني العالية السامية اذا حملتها الفاظ فصيحة، وصـيغت بنظـم رصينـة و القيـت علـى مقتضـى الحـال بهـرت العقول، و خلبت النفوس، و سلمت بعجزها عن معارضته و الاتيان بمثله .

و الى هاتين الدعامتين من اعجاز القرآن اشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله :

« ظاهره انيق و باطنه عميق » [1] .

و اعترف بذلك عـدوه الوليد بقوله :

« و ان له لحلاوة و ان عليه لطلاوة و ان اعلاه لمـثمر و ان اسفله لمغدق و انه ليعلو ولا يعلى عليه » [2] .

ان للقرآن طريقة موحدّة في التعبير يتخذها في اداء جمـيع الاغراض على السواء حتى اغراض البرهنة و الجدل، و تلك طريقة صوغ المعاني العالية في قالب التجسيم و التمثيل، و اليك نماذج في ذلك :

١ ـ يعبر عن النفور الشديد من دعوة الايمان بقوله :

﴿ كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ * فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ ﴾ [3] .

٢ ـ يعبر عن عجز الالهة التي يعبدها المشركون بقوله :

﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللهِ لَنْ يَّخْلُقُوْا ذُبَاباً وَّلَوِ

---

١ ـ الكافي : ١ / ٢٣٨ .

٢ ـ مجمع البيان : ٩ ـ ١٠ / ٣٨٧ .

٣ ـ سورة المدثر : ٥٠ ـ ٥١ .

اجْتَمَعُوْالَه وَاِنْ يَّسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًالَّا يَسْتَنْقِذُوْهُ... ﴾ [(١)].

٣ ـ يعبّر عن حالة تخلّي الاولياء عن تابعيهم امام هول القيامة هكذا :

﴿ وَ بَرَزُوْا لِلّٰهِ جَمِيْعاً فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِيْنَ اسْتَكْبَرُوْا اِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ اَنْتُمْ مُّغْنُوْنَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوْا لَوْ هَدانَا اللهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَآءٌ عَلَيْنَا اَجَزِعْنَا اَمْ صَبَرْنَا مَالَنَا مِنْ مَّحِيْصٍ ﴾ [(٢)].

٤ ـ يعبّر عن بطلان اعمال الكافرين بقوله :

﴿ وَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ يَّحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَآءً حَتّٰى اِذَا جَآءَه لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَّ وَجَدَاللهَ عِنْدَهُ ﴾ [(٣)].

٥ ـ كما يعبّر عن ضلالتهم الدائمة بقوله :

﴿ اَوْ كَظُلُمَاتٍ فِيْ بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَّغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ اِذَا اَخْرَجَ يَدَه لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا ﴾ [(٤)].

هذه نماذج من التصوير الفني في القرآن الكريم و هناك لون آخر من التصوير يضفي على المعاني الذهنية و الحالات المعنوية صوراً حسية : مثلا :

الف ـ الصبح مشهد مألوف متكرر، و لكنه في تعبير القرآن حيّ لم تشهده من قبل عينان، و انه ﴿ وَالصُّبْحِ اِذَا تَنَفَّسَ ﴾ [(٥)].

---

١ ـ سورة الحج : ٧٣ .

٢ ـ سورة ابراهيم : ٢١ .

٣ ـ سورة النور : ٣٩ .

٤ ـ سورة النور : ٤٠ .

٥ ـ سورة التكوير : ١٨ .

ب ـ الليل من الزمان معهود، و لكنه في تعبير القرآن، حيّ جديد ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ﴾ [١] و هو يطلب النهار في سباق جبّار ﴿ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهارَ يَطْلُبُه حَثِيثاً ﴾ [٢].

ج ـ و الجدار بنية جامدة، و لكنه في تعبير القرآن نفس يحس و يريد :

﴿ فَوَجدا فِيْها جِداراً يُرِيْدُ اَنْ يَنْقَضَّ فَاَقَامَه ﴾ [٣].

د ـ و الارض و السماء، و الشمس و القمر، و الجبال و الوديان و الدور العامرة، و الآثار الدائرة، و النبات و الاشجار و الافنان، اموات عند الناس، لكنها في القرآن، احياء، او مشاهد تخاطب الاحياء، فليس هناك جامد ولاميت بين الجوامد و الاشياء [٤].

ج ـ نظم القرآن المعجز :

الدعامة الثالثة لاعجاز القرآن، هو النظم السائد على اجزائه، عرّف النظم بوجوه مختلفة و المتحصل منها ان للنظم اركانا ثلاثة :

١ ـ انسجام اجزاء الكلام و التئامها .

٢ ـ وضع كل لفظ في موضعه اللائق به .

٣ ـ رعاية قوانين اللغة و قواعدها .

غير ان المقصود منه هنا هو الركنان الاولان، و اما رعاية القوانين فهي و ان كانت دخيلة في تحقق النظم، غير ان القرآن أرفع شأنا من ان يعرض على

---

١ ـ سورة الفجر : ٤ .

٢ ـ سورة الاعراف : ٥٤ .

٣ ـ سورة الكهف : ٧٧ .

٤ ـ راجع في ذلك « التصوير الفني في القرآن » لسيد قطب : ١٩٣ ـ ٢٠٣ .

القواعد، بل هي تعرض عليه كما تقدّم، و لاجل ذلك نركّز في النظم على الامرين الاولين ، فنقول :

ان القرآن بلغ من ترابط اجزائه و تماسك كلماته و جمله و آياته مبلغا لايدانيه فيه اي كلام آخر مع طول نفسه، و تنوّع مقاصده، و افتنانه و تلوينه في الموضوع الواحد. فبين كلمات الجملة الواحدة من التآخي و التناسق ما جعلها رائعة التجانس و التجاذب، و بين جمل السورة الواحدة من التشابك و الترابط ما جعلها واحدة متعانقة الآيات، و لأجل ذلك يقول سبحانه :

﴿ قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِى عِوَجٍ ﴾ (١).

و يقول ايضا :

﴿ اَللهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ ﴾ (٢).

و بما ان مسألة الترابط و التآخي في الآيات القرآنية واضحة لمن أمعن فيها، فلذلك نطوي الكلام عن الاكثار فيها و نعطف الكلام الى الامر الثاني و هو :

وضع كل كلمة في موضعها :

ان لكل نوع من المعنى نوعا من اللفظ هو به اولى و انسب، و كان الى الفهم اقرب و بالقبول اليق، و كان السمع له ادعى و النفس اليه اميل، و هذا حكم سائر حتى في الالفاظ المتقاربة من حيث المعنى، كالحمد و الشكر، و البخل و الشح، و القعود و الجلوس، و العلم و المعرفة و غير ذلك من الحروف و الاسماء و الافعال، فان لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها، و ان كانا يشتركان في بعضها .

---

١ ـ سورة الزمر : ٢٨ .

٢ ـ سورة الزمر : ٢٣ .

وقد اهتم القرآن، باستعمال كل كلمة في موضعها بحيث لو ازيلت الكلمة و أُقيم مكانها ما يظن كونه مرادفا لها، لفسد المعنى، و زال الرونق، و لأجل ايضاح ذلك نأتي بنماذج :

١ ـ نرى انه سبحانه يأمر عبده بحمده، و يقول :

﴿ وَ قُلِ الْحَمْدُ للهِ الَّذي لَمْ يَتَّخِذْ وَلداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي المُلْكِ ﴾ (١) .

و في موضع آخر يأمر بالشكر و يقول :

﴿ إِعْمَلُوْا آلَ داوُد شُكْراً ﴾ (٢) .

و ما هذا الّا لأن الحمد هو الثناء على الجميل، و الشكر هو الثناء في مقابل المعروف، فالحمد ضد الذم، و الشكر ضد الكفران، و الآية الاولى ناظرة الى صفة جلاله تعالى اعني التنزّه عن الولد و الشريك فناسب الامر بالحمد، و الاية الثانية ناظرة الى معروفه و احسانه تعالى على آل‌داود فناسب الامر بالشكر على المعروف .

٢ ـ جاءت في‌القرآن كلمة السهو تارة متعدّية بلفظة « في » في قوله تعالى :

﴿ الَّذِيْنَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ ساهُونَ ﴾ (٣) .

و اخرى بلفظة « عن » في قوله تعالى :

﴿ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِم ساهُونَ ﴾ (٤) .

و ما هذا الّا لان المراد في الاية الاولى ان الغفلة تعلوهم و تغمرهم،

---

١ ـ سورة الاسراء : ١١١ .

٢ ـ سورة سبأ : ١٣ .

٣ ـ سورة الذاريات : ١١ .

٤ ـ سورة الماعون : ٥ .

فناسب لفظة « في » الدالة على الظرفية، و لكن المراد من الآية الثانية هو السهو عن نفس الصلاة فناسب لفظة « عن » .

٣ ـ يقول سبحانه :

﴿ وَ لَهُ ما سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَ النَّهارِ ﴾ [١].

مع ان الله سبحانه ما سكن فيها و ما تحرّك، و ما ذلك الّا لأنّه ليس المراد من السكون ما يضاد الحركة، و انما المراد من السكون هو الاستقرار في نظام العالم، ولو وضعت مكان « سكن » اي كلمة اخرى ترادفها، مثل « خمد » ، « استقر »، « وقف » تخرج الآية من روعتها و ربما يفسد المعنى .

٤ ـ و من هذا القبيل استعمال كلمة « دان » في قوله تعالى :

﴿ وَجَنَا الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ ﴾ [٢] و لم يقل « قريب » ، « حاضر » و ما يشابه ذلك .

و من هنا تقف على سبب ما اشتهر بين ائمة البلاغة من ان الكلمة في نظم القرآن، تأخذ اعدل مكان في بناء هذا البنيان، و لايصلح للحلول مكانها اي كلمة اخرى، لاستلزامه اما فساد المعنى، او عدم افادة المقصود .

د ـ القرآن و اسلوبه المعجز :

الاساليب السائدة في كلام العرب عصر نزول القرآن، كانت تتردد بين الاساليب التالية :

١ ـ اسلوب المحاورة و هو الذي كان متداولا في المكالمات اليومية ولم يكن مختصّا بطائفة منهم .

---

١ ـ سورة الانعام : ١٣ .

٢ ـ سورة الرحمن : ٥٤ .

٢ ـ اسلوب الخطابة و هو الاسلوب الرائج بين خطباء العرب و بلغائهم، منها ما القاه قس بن ساعدة في سوق عكاظ و قال: « ايها الناس اسمعوا وعوا، من عاش مات، و من مات فات، و كل ما هوآت آت، ليل داج، و نهار ساج، و سماء ذات ابراج، و نجوم تزهر، و بحار تزخر، و جبال مرساة، و ارض مدحاة، و انهار مجراة، ان في السماء لخبرا، و ان في الارض لعبرا، ما بال الناس يذهبون ولايرجعون، أرضوا فأقاموا، أم تركوا فناموا ؟ »[١].

و يرى هذا الاسلوب في خطب النبي و علي عليه‌السلام في مواقف مختلفة.

٣ ـ اسلوب الشعر، و هو الاسلوب المعروف المبني على البحور المعروفة في العروض.

٤ ـ اسلوب السجع المتكلّف، و هو كان يتداوله الكهنة و العرّافون.

لكن القرآن جاء بصورة من صور الكلام على وجه لم تعرفه العرب و خالف باسلوبه العجيب اساليبهم الدارجه و مناهج نظمهم و نثرهم، ان الاسلوبالقرآني الذي تفرّد به، كان ابين وجه من وجوه الاعجاز في نظر الباحثين عن اعجازه، وقد ركّز القاضيالباقلاني عليه و حصر وجه اعجازه فيه و قال:

« وجه اعجازه ما فيه من النظم و التأليف و الترصيف و انه خارج عن وجه النظم المعتاد في كلام العرب و مبائن لاساليب خطاباتهم و لهذا لم يمكنهم معارضته »[٢].

و مما يدل على ان القرآن ليس كلام النبيّ الاعظم هو وجود البون الشاسع بين اسلوب القرآن و اسلوب الحديث النبوي، فمن قارن آية من القرآن الكريم مع الأحاديث القطعية الصادرة منه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم احسّ بمدى التفاوت بين الاسلوبين،

---

١ ـ صبح الاعشى للقلقشندي: ١ / ٢١٢؛ اعجاز القرآن لعبدالقاهر الجرجاني: ١٢٤؛ البيان و التبيين للجاحظ: ١ / ١٦٨.

٢ ـ الاتقان في علوم القرآن للسيوطي: ٤ / ٨.

و هذا يدل على ان القرآن نزل من عالم آخر على ضمير النبي، بينما الحديث الذي تكلّم به النبي من انشاء نفسه .

مثلا يقول الرسول ﷺ في وصف الغفلة عن الاخرة :

« و كأنّ الموت فيها على غيرنا كتب، و كأنّ الحق فيها على غيرنا وجب، و كأنّ الذي نشيع من الاموات سفر، عمّا قليل الينا يرجعون » .

هذا اسلوب الحديث في هذا المجال، و امّا اسلوب القرآن فهو هكذا :

﴿ وَ مَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا اِلَّا لَهْوٌ وَّ لَعِبٌ وَ اِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ ﴾ [١] .

و هناك نوع آخر من المقارنة يتجلّى فيها التفاوت بوضوح بين الاسلوبين و هو ملاحظة خطب الرسول الاعظم عند ما يخطب و يعظ الناس بأفصح العبارات و ابلغها ثم يستشهد في ثنايا كلامه بآي من الذكر الحكيم فعندها يلمس البون الشاسع بين الاسلوبين .

خطب النبيّ الاكرم يوم فتح مكة في المسجد الحرام فقال :«يا معشر قريش ان الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية و تعظمها بالأباء، الناس من آدم و آدم خلق من تراب :

﴿ اَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ اُنْثىٰ وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللهِ اَتْقَاكُمْ ﴾» [٢] .

و اخيرا يجب التنبيه على ان الاسلوب و ان كان له دور عظيم في اعجاز القرآن، و لكنه وحده لايكفي لجعل الكلام فوق كلام البشر مالم تنضم اليه الدعائم

---

١ ـ سورة العنكبوت : ٦٤ .

٢ ـ السيرة النبوية لابن هشام : ٣ / ٢٧٣ ؛ تاريخ الطبري : ٣ / ١٢٠ .

الثلاث الأُخر خصوصا سمّو المعاني و علوّ المضامين فان له القسط الاكبر في جعل الاسلوب ممتازا، و الّا فمحاكاة اسلوب القرآن ملموس في كلام المدعين للمعارضة مثـل مسيلمة و غيـره، وقد عرفت ان اعجـاز القرآن بمعنـى كونه خلّابا للعقول، و مبهرا للنفوس، رهن امور اربعة توجب حصول تلك الحالات للانسان فلايجد في نفسه امام القرآن الّا السكوت و السكون .

الفصل الرابع

نقد مذهب الصرفة

الرأي السائد بين المسلمين في اعجاز القرآن هو كونه في الطبقة العليا من الفصاحة و الدرجة القصوى من البلاغة مع ماله من النظم الفـريد و الأُسـلوب البديع، و هناك مذهب آخر نجم في القرن الثالث اشتهر بمذهب الصرفـة و اليـه ذهـب جماعة مـن المتكلمين، و اقدم مـن نسب اليه هذا القول ابو اسحاق النظام و تبعه ابو اسحاق النصيبي و عباد بن سليمان الصيمرى و هشام بن عمروالفوطي و غيرهم من المعتزلة، و اختاره من الامامية الشيخ المفيد في اوائل المقالات و ان حكي عنه غيره و السيد المرتضى في رسالة اسماها بـ « الموضح عن جهة اعجاز القرآن » و الشيخ الطوسى فـى شرحه لجمل السيـد، و ان رجـع عنـه فـي كتابه « الاقتصاد » و ابن سنان الخفاجي (م / ٤٦٤ هـ) في كتابه « سرّ الفصاحة » .

و حاصل هذا المذهب هو انه ليس الاتيان بمثل القرآن من حيث الفصاحة و البلاغة و روعة النظـم و بداعة الاسلوب خارجا عـن طـوق القدرة البشرية، و انمـا العجز و الهزيمة فـي حلبة المبارزة لأمـر آخر و هو حيلولته سبحانه بينهم و بيـن الاتيان بمثله، فالله سبحانه لاجل اثبات التحدّي، حال بين فصحاء العرب و بلغائهم و بين الاتيان بمثله .

ان القائلين بالصرفة و ان كانوا من اعـلام العـلماء لكـن الحـق لايـعرف بالرجال و انما يعرف بسلامة الاستدلال و الحق انها ليست بنظرية قـيمة قـابلة للاعتماد، وقد اورد عليها وجوه من النقاش و الاشكال نكتفي بذكر ثلاثة منها:

الاوّل: ان المتبادر من آيات التحدّي ان القرآن في ذاته متعال، حائز أرقى الميزات و كمال المعجزات حتى يصح ان يقال في حقّه بانه لو اجتمع الجن و الانس الخ. و الى هذا الوجه يشير الخطابي بقوله:

« ان قوله سبحانه ﴿ قُلْ لَئِنَ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسَ وَالْجِنُّ ﴾ الآية، يشهد بخلاف هذه النظرية، لانها تشير الى امر طريقه التكلف و الاجتهاد، و سبيله التأهب و الاحتشاد، و ما فسرت به الصرفة لايلائم هذه الصفة » [١].

الثاني: لو كان عجز العرب عن المقابلة لطارىء مباغت ابطل قواهم البيانية، لاثر عنهم انهم حاولوا المعارضة ففوجئوا بماليس في حسبانهم، و لكان ذلك مثار عجب لهم، و لأعلنوا ذلك في الناس، ليلتمسوا العذر لأنفسهم و ليقللوا من شأن القرآن في ذاته [٢]. وقد اشار الى هذا الوجه علي بن عيسى الرماني في نكت الاعجاز كما اشار اليه الإمام يحيى بن حمزة العلوي، قال:

« انهم لو صرفوا عن المعارضة مع تمكنهم منها، لوجب ان يعلموا ذلك من انفسهم بالضرورة، و ان يميّزوا بين اوقات المنع والتخلية، ولو علموا ذلك، لوجب ان يتذاكروا في حال هذا المعجز على جهة التعجب، ولو تذاكروه لظهر و انتشر على حدّ التواتر، فلمّا لم يكن ذلك، دلّ على بطلان مذهبهم في الصرفة » [٣].

الثالث: لوكان الوجه في اعجاز القرآن هو الصرفة كما زعموا، لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن، ولما ظهر منهم التعجب لبلاغته و حسن فصاحته كما

---

١ ـ بيان اعجاز القرآن: ٢١.

٢ ـ لاحظ مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني: ٢ / ٣١٤.

٣ ـ الطراز: ٣ / ٣٩٣.

اثر عن الوليد بن المغيرة، فان المعلوم من حال كل بليغ فصيح سمع القرآن يـتلى عليـه، انه يدهش عقله ويحير لبّه و ما ذاك الّا لما قرع مسامعهم من لطيف التأليف و حسن مواضع التصريف في كل موعظة و حكاية كل قصّة، فلو كان كما زعمه اهل الصرفة لم يكن للتعجب من فصاحته وجه، فلمّا علمنا بالضرورة اعجابهـم بالبلاغة، دلَّ على فساد هذه المقالة [١] .

و لاجل وهن هذه النظرية، صار السائد بين المسلمين عامة و اكابر الشيعة خـاصـة، كـون القرآن معجـزا من حيـث الفصـاحـة العليـا و البلاغة القصـوى و الاسلـوب البديع، و زيـادة فـي ايضاح الحال نورد ما ذكره الشيخ الطبرسي (م/ ٥٤٨ هـ) في تفسير الآية ٨٨ من سورة الاسراء :

﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَ الْجِنُّ ﴾ الآية .

قال :

« المراد انه لئن اجتمعت الجن و الانس متعاونين متعاضدين، على ان يأتوا بمثل هذا القرآن في فصاحته و بلاغته و نظمه على الوجوه التي هو عليها من كونه في الطـبقة العـليا مـن البلاغة، و الدرجة القصـوى من حسن النظم وجودة المعاني و تهذيب العبارة و الخلو من التنـاقـض، و اللفـظ المسخوط، و المعنى المدخول على حدٍّ يشكل على السامعين ما بينهما من التفاوت، لعجزوا عن ذلك ولم يأتوا بمثله : ﴿ ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ﴾ اي معينا على ذلك مثلما يـتعاون الشعراء على بيت شعر » [٢] .

---

١ ـ الطراز : ٣ / ٣٩٣ ـ ٣٩٤ و هناك مناقشات اخرى على نظرية الصرفة مذكورة فـي الالهيات : ٢ / ٣٢٧ ـ ٣٣٢ .

٢ ـ مجمع البيان : ٥ ـ ٦ / ٤٣٨ .

الفصل الخامس

هل عورض القرآن الكريم ؟

ان المـؤرخيـن ذكروا اسمـاء قـوم زعمـوا انهـم عارضوا القـرآن الكريم، و ان بعضهم ادّعى النبوة و جعل مـا يلقيه معجزة لكـي لاتكون دعـواه بلابينة، و نحن نذكر بعضهم مع ما نسب اليهم حتى يعلم ان ما سمّـوه مـعارضا للـقرآن الكريم ليس الاّ كلاما ساقطا لايداني بلاغة كلام الادباء فضلا عن القرآن الكريم، و قبل هذا نبيّن حقيقة المعارضة في الكلام .

معنى المعارضة في هذا المجال هو ان الرجل اذا أنشأخطبة أو قال شـعرا، يجيء الاخر فيجاريه في لفظه و يباريه في معناه ليوازن بـين الكـلامين، و ليس معناها ان يأخذ من اطراف كلام خصمه، ثم يبدّل كلمة مكان كلمة فيلّفق بعضه ببعض، فمن قسم المعارضة الحقيقية ما انشأه ابونواس في مدح بنيتميم بقوله :

ليس عـلى الله بمسـتنكر ان يجمع العـالم في واحـد

بالمقايسة الى ما أنشأه جرير في هذا الصدد و قال :

اذا غـضبت عـليك بـنو تمـيم حسبت الناس كلهم غـضابا

فانَّ جريرا جعل الناس كلهم في بني تميم، و ابا نواس جعل العالم في واحد، فكان ما قاله ادخل في المدح و الاعظام [1] .

---

١ ـ لاحظ الطراز ليحيى بن حمزة العلوي : ٢٠٢ ـ ٢٠٣ .

اذا عرفت حقيقة المعارضة فانظر الى ما نقل عن الذين قاموا بمعارضة القرآن الكريم :

١ ـ مسيلمة الكذاب :

ذكر الطبري ان وفد بني حنيفة اتوا رسول الله مع مسيلمة، فلما رجعوا و انتهوا الى اليمامة، ارتدَّ مسيلمة، و تنبأ و تكذب له [١] و مما اصطنعه في معارضة القول قوله :

« الفيل ما الفيل، و ما ادراك ما الفيل، له ذنب و بيل، و خرطوم طويل » .

عارض بذلك ـ بزعمه ـ مثل قوله تعالى :

﴿ اَلْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ * وَ مَا اَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ * يَوْمَ يَكُوْنُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوْثِ * وَ تَكُوْنُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوْشِ ﴾ [٢] .

و هناك احتمال بان لاتكون هذه الكلمات قد وضعت ليعارض بها القرآن، و انما وضعها اعداء مسيلمة للتفكه و السمر، او وضعت لغاية دينية و هي تأكيد اعجاز القرآن عندما تقارن هذه المفتريات مع الآيات الباهرة في الكتاب العزيز .

٢ ـ الاسود العَنْسي :

كان رجلا معروفا بالكهانة و السجع و الخطابة و الشعر و النسب، وقد تنبأ على عهد النبي و خرج باليمن وقد قتل قبل وفاة النبي صلى الله عليه و آله و سلم بيوم و ليلة، و اراد

---

١ ـ تاريخ الطبري : ٢ / ٣٩٤ .

٢ ـ سورة القارعة : ١ ـ ٥ .

ان يباري سورة الاعلى فقال : « سبح اسم ربك الاعلى، الذي يسر على الحبلى، فاخرج منها نسمة تسعى، من بين اضلاع وحشى، فنهم من يموت ويدس في الثرى، و منهم من يعيش و يبق » و هي ـ كما ترى ـ صفر من الحكمة العالية الآ الجملة الاولى .

٣ ـ عبدالله بن المقفع :

هو احد الادباء في القرن الثانى، كان مجوسيا و اسلم و تضلّع في اللغتين العربية و الفارسية و قام بترجمة بعضها الى اللغة العربية، مثل كتاب « كليله و دمنه » و الرجل مع انه رمي بالالحاد قد صرّح باسلامه في مقدمة ترجمته، وقد قتل حرقا في تنّور عام ١٤٥ هـ لافساد عقائد الناس، و على كل تقدير، فقد نسب اليه انه عارض القرآن، بتأليف كتاب « **الدرّة اليتيمة** » و لكن لم يعلم الى الان ان الرجل قام بتأليف ذلك الكتاب لاجل هذه الغاية و ليس فيه ما يصدّق ذلك، و الكتاب مطبوع منشور في عدة طبعات .

٤ ـ احمد بن الحسين المتنبي :

من الشعراء البارزين الذين ربما يحتج او يستشهد بكلامهم، ولد في بيت الاسلام و لكن قيل انه تنبأ عام ٣٢٠ وله من العمر سبعة عشر عاما، و مما نسب اليه في معارضة القرآن قوله :

> **« و النجم السيار، و الفلك الدوار، و الليل و النهار، ان الكافر لفي اخطار، امض على سنتك، واقف اثر من قبلك من المرسلين، فان الله قامع بك زيغ من ألحد في دينه و ضلّ عن سبيله » .**

و ما بقي من اشعاره تعرب عن انانية الرجل و انه يرى نفسه مقدّما في كل

شيء كما يظهر من قوله :

الخـيل والليـل والبـيداءتـعرفني   والسيف والرمح والقـرطاس والقـلم

وقـد اكتسب شهـرة في الادب و الشعـر، كمـا نال بـذلك اعداء حاقدين، و من المحتمل انه عزي اليه التنبوء و معارضة القرآن الكريم من جانب اعدائه، وقد قتل عام ٣٥٤ .

٥ ـ ابو العلاء المعرّي :

احـد الادباء الفحول و الشعـراء البارزين، كـان معاصرا للسيد المرتضى، و كان بينهما مساجلات و مناظرات و مع ذلك قال في وصف السيد :

لوجـــئتهلرأيت النـــاس في رجــل   والدهـر في سـاعة والارض في دار

وقد اختلف المؤرخون في ايمانه و كفره، فمن رماه بالكفر ياقوت الحموي، الذهبي، سعد الدين التفتازاني، الخطيب البغدادي، و ممن ذهب الى خـلاف ذلك كمـال الدين عمـر بـن احمـد بـن عديـم الحلـي (م / ٦٦٠) الّف كتـابـا اسمـاه « الانصاف و التحرّي في دفع الظلم و التجري عن ابي العلاء المعرّي » و على كل تقدير فقد نسب اليه انه عارض القرآن بكتاب اسماه « الفـصول و الغـايات في مجارات السور و الآيات » وقد نشرت بعض فصوله .

و لكـن الشيخ عبدالقاهر الجرجاني قد شك في صحة نسبة هذا الكـتاب اليه [١] . ثم ان اكثر من ينسب المعارضات الى ابي العلاء، يستند الى مـا كـتبه ياقوت عنه و يبدو من مطالعة ما كتبه، انه متحامل على ابي العلاء و يكفي في ذلك قوله : «**كان المعرّي حمارا لايفقه شيئا** » و هـذه عبـارة لايقولها الّا اشد الخصوم و المتعصبين على الرجل .

---

١ ـ دلائل الاعجاز : ٢٩٧ ط المنار .

الفصل السادس

اعجاز القرآن
من جهات اخرى

قد تعرّفت على الاعجاز البياني للقرآن الكريم، غير ان له جهات اخرى من الاعجاز لايختص فهمها بمن كان عارفا باللغة العربية و واقفا على فنون البلاغة في الكلام و هذه العمومية في الاعجاز هي التي يدل عليها قوله تعالى :

﴿ قُلْ لَئِنَ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلىٰ اَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرآنِ لايَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْكَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْراً ﴾[1].

فلو كان التحدّي ببلاغة بيان القرآن و جزالة اسلوبه فقط لم يتعد التحدّي العرب العرباء، وقد قرع بالآية اسماع الإنس و الجن، فاطلاق التحدّي على الثقلين ليس الاّ في جميع ما يمكن فيه التفاضل في الصفات، فالقرآن آية للبليغ في بلاغته و فصاحته، و للحكيم في حكمته، و للعالم في علمه، و للمقننين في تقنينهم و للسياسيين في سياستهم و لجميع العالمين فيما لاينالونه جميعا كالغيب و عدم الأختلاف في الحكم و العلم و البيان، و اليك فيما يلي بيان تلك الجهات :

١ ـ عدم التناقض و الاختلاف :

مما تحدّى به القرآن هو عدم وجود التناقض و الأختلاف في آياته حيث قال :

---

١ ـ سورة الاسراء : ٨٨ .

﴿ اَفَلاٰ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرآنَ وَلَوْ كٰانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اِخْتِلافاً كَثِيْراً ﴾ [١].

توضيح ذلك :

ان الانسان جبل على التحوّل و التكامل، فهو يرى نفسه في كل يوم اعقل من سابقه و ان ما صنعه اليوم اكمل و اجمل مما اتى به الانس، و هناك كلمة قيمة للكاتب الكبير عماد الدين ابو محمّد بن حامد الاصفهاني (م / ٥٩٧) يقول فيها :

« اني رأيت انه لايكتب انسان كتابا في يومه، الّا قال في غده لو غيّر هذا لكان احسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان افضل ولو ترك هذا لكان اجمل، و هذا من اعظم العبر و هو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر » هذا من جانب .

و من جانب آخر، ان القرآن نزل نجوما في مدة تقرب من ثلاث و عشرين سنة في فترات مختلفة و احوال متفاوتة من ليل و نهار، و حضر و سفر، و حرب و سلم و ضرّاء و سرّاء و شدّة و رخاء، و من المعلوم ان هذه الاحوال تؤثّر في الفكر و التعقل .

و من جانب ثالث، ان القرآن قد تعرّض لمختلف الشؤون و توسّع فيها احسن التوسع، فبحث في الالهيّات و الاخلاقيات و السياسيات و التشريعيات و القصص و غير ذلك، ممّا يرجع الى الخالق و الانسان و الموجودات العلوية و السفلية .

و مع ذلك كلّه لاتجد فيه تناقضا و اختلافا، او شيئا متباعداً عند العقل و العقلاء، بل ينعطف آخره على اوّله، و ترجع تفاصيله و فروعه الى اصوله

---

١ ـ سورة النساء : ٨٢ .

و عروقه، ان مثل هذا الكتاب، يقضي الشعور الحيّ في حقّه ان المتكلم به ليس ممّن يحكم فيه مرور الأيّام و يتأثر بالظروف و الأحوال، فلايكون الّا كلاما الهيا و وحياً سماوياً.

ثم ان كلمة «كثيرا» وصف توضيحي لا احترازي، و المعنى: لو كان من غيرالله لوجدوا فيه اختلافا و كان ذلك الاختلاف كثيرا على حدّ الاختلاف الكثير الذي يوجد في كلّ ما هو من عند غيرالله، ولا تهدف الأية الى ان المرتفع عن القرآن هو الاختلاف الكثير دون اليسير [١].

٢ـ الاخبار عن الغيب:

ان في القرآن اخباراً عن شؤون البشر في مستقبل ادواره و اطواره، و اخبارا بملاحم و فتن و احداث ستقع في مستقبل الزمن، و هذا الإخبار ان دلّ على شيء فانما يدلّ على كون القرآن كتابا سماوياً اوحاه سبحانه الى أحد سفرائه الذين ارتضاهم من البشر، لأنه اخبر عن حوادث كان التكهن و الفراسة يقتضيان خلافها، مع انه صدق في جميع اخباره، ولا يمكن حملها على ما يحدث بالمصادفة، او على كونها على غرار اخبار الكهنة و العرّافين و المنجمين، فان دأبهم هو التعبير عن احداث المستقبل برموز و كنايات حتى لايظهر كذبهم عند التخلّف، و هذا بخلاف أخبار القرآن فانه ينطق عن الأحداث بحماس و منطق قاطع، و اليك الأمثلة:

الف ـ التنبوء بعجز البشر عن معارضة القرآن: قال سبحانه:

﴿ قُلْ لَئِنَ اجْتَمَعَتِ الاِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلىٰ اَنْ يَأْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرآنِ لاٰيَأْتُوْنَ بِمِثْلِهِ وَلَوْكَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْراً ﴾[٢].

---

١ ـ لاحظ الميزان للسيد العلّامة الطباطبائي ﷺ: ٥ / ٢٠.

٢ ـ سورة الاسراء: ٨٨.

و قال ايضاً :

﴿ وَ اِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللهِ اِنْ كُنْتُمْ صادِقِيْنَ * فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَ لَنْ تَفْعَلُوْا ... ﴾ [1].

ترى في هذه الآيات التنبوء الواثق بعجز الجن و الانس عن معارضة القرآن عجزا أبديا، وقد صدق هذا التنبوء الى الحال، فعلى اي مصدر اعتمد النبي في هذا التحدي غير الايحاء اليه من جانبه تعالى ؟ .

ب ـ التنبوء بانتصار الروم على الفرس : قال سبحانه :

﴿ آلٓمٓ * غُلِبَتِ الرُّوْمُ * فِيْ اَدْنَى الْاَرْضِ وَ هُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ * فِيْ بِضْعِ سِنِيْنَ لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ يَوْمَئِذٍ يَّفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ ﴾ [2].

ينقل التاريخ ان دولة الروم ـ و كانت دولة مسيحية ـ انهزمت امام دولة الفرس ـ و هي وثنية ـ بعد حروب طاحنة بينهما سنة ٦١٤ م، فاغتمّ المسلمون لكونها هزيمة لدولة الهية امام دولة وثنيّة و فرح المشركون، و قالوا للمسلمين بشماتة : ان الروم يشهدون انهم اهل كتاب وقد غلبهم المجوس و انتم تزعمون انكم ستغلبوننا بالكتاب الذي انزل عليكم فسنغلبكم كما غلبت الفرس الروم .

فعند ذلك نزلت هذه الآيات الكريمات تنبىء بأن هزيمة الروم هذه سيعقبها انتصار لهم في بضع سنين، و هي مدة تتراوح بين ثلاث سنوات و تسع، تنبأ بذلك و كانت المقدمات و الاسباب على خلافه لان الحروب الطاحنة انهكت الدولة الرومانية حتى غزيت في عقر دارها كما يدل عليه قوله : ﴿ في أدنى الارض ﴾، و لان دولة الفرس كانت دولة قويّة منيعة، و زادها الانتصار الأخير قوّة و منعة،

---

١ ـ سورة البقرة : ٢٣ ـ ٢٤ .

٢ ـ سورة الروم : ١ ـ ٤ .

و لكن الله تعالى انجز وعده و حقق تنبوء القرآن في بضع سنين فانتصر الروم سنة ٦٢٢م .

ج ـ التنبوء بالقضاء على العدو قبل لقائه : قال سبحانه :

﴿ وَ اِذْ يَعِدُكُمُ اللهُ اِحْدَى الطَّآئِفَتَيْنِ اَنَّهَا لَكُمْ وَ تَوَدُّوْنَ اَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُوْنُ لَكُمْ وَ يُرِيْدُ اللهُ اَنْ يُّحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَ يَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِيْنَ ﴾ (١) .

نزلت الآية قبل لقاء المسلمين العدّو في ساحة المعركة، فاخبر النبي عن هزيمة المشركين و استئصال شأفتهم و محق قوتهم كما يدل عليه قوله :

﴿ و يقطع دابر الكافرين ﴾ .

د ـ التنبوء بكثرة الذريّة : قال سبحانه :

﴿ اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ ﴾ .

الكوثر هو الخير الكثير و المراد هنا بقرينة قوله ﴿اِنَّ شَانِئَكَ هُوَالْاَبْتَرَ ﴾ كثرة ذريته ﷺ فالمعنى ان الله تعالى يعطي نبيّه نسلا يبقون على مرَّ الزمان .

قال الرازي :

« فانظركَمْ قتل من اهل البيت، ثم العالم ممتلىء منهم ولم يبق من بنى امية احد يعبأبه ثم انظركَمْ كان فيهم من الأكابر من العلماء كالباقر و الصادق و الكاظم و الرضا و النفس الزكية و امثالهم » (٢) .

---

١ ـ سورة الانفال : ٧ .

٢ ـ مفاتيح الغيب : ٨ / ٤٩٨ ط مصر .

هذه نماذج من تنبؤات الذكر الحكيم، و هناك تنبؤات اخرى لم نذكرها لرعاية الاختصار [١].

٣ـ الإخبار عن القوانين الكونية :

لاشك ان الهدف الاعلى للقرآن الكريم هو الهداية، لكنه ربما يتوقف على اظهار عظمة الكون و القوانين السائدة عليه و لأجل ذلك نرى ان القرآن اشار الى بعض تلك القوانين التي كانت مجهولة للبشر في عصر الرسالة، و انما اهتدى اليها العلماء بعد قرون متطاولة، و هذا في الحقيقة نوع من الاخبار من الغيب و اليك نماذج من ذلك :

الف ـ الجاذبية العامة : يقول سبحانه :

﴿ اَللّٰهُ الَّذِى رَفَعَ السَّموات بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ﴾ [٢].

ان الآية تثبت للسموات عمداً غير مرئية، فاذا كانت الجاذبية العامة و القوّة المركزية الطاردة عمد تمسك السموات ـ حسب ما اكتشفه نيوتن و هو من القوانين العلمية المسلّمة عند العلماء الطبيعيين ـ فتكون الآية ناظرة الى تلكما القوّتين، و انما جاء القرآن بتعبير عام حتى يفهمه الانسان في القرون الغابرة و الحاضرة وقد روى الصدوق عن ابيه عن الحسين بن خالد عن ابي‌الحسن الرضا عليه السلام قال : قلت له :

«اخبرني عن قول‌الله تعالى رفع‌السماوات بغير عمد ترونها».

---

١ ـ لاحظ مفاهيم القرآن لشيخنا الاستاذ السبحاني ـ مدظلّه ـ : ٣ / ٣٧٧ ـ ٥٣٤ .

٢ ـ سورة الرعد : ٢ .

فقال :

« سبحان الله، أليس يقول : بغير عمد ترونها » ؟

فقلت بلى ، فقال :

« ثَمَّ عمد ولكن لاترى » [١] .

ب ـ حركة الارض : يشير القرآن الى حركة الارض بقوله تعالى :

﴿ وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَّ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِيْ اَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ اِنَّه خَبِيْرٌ بِمَا تَفْعَلُوْنَ ﴾ [٢] .

وقد خص بعض المفسرين الآية بيوم القيامة، لأن الآية السابقة عليها راجعة اليها، غير ان هناك قرائن تدل على ان الآية ناظرة الى نظام الدنيا و هي ان القيامة يوم كشف الحقائق و حصول الاذعان و اليقين فلايناسب قوله :

﴿ تحسبها جامدة ﴾ .

و ايضا ان في القيامة تبدّل الارض غير الارض، و الآية ناظرة الى الوضع الموجود في الجبال و يشعر بذلك كلمة الصنع في قوله :

﴿ صُنْعَ اللهِ الَّذِيْ اَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ .

و ايضا ان الظاهر من قوله :

﴿ اِنَّهُ خَبِيْرٌ بِمَا تَفْعَلُوْنَ ﴾ .

هو ما يفعله الانسان في حياته الدنيا، فوحدة السياق في الافعال المستعملة في الآية اعني « ترى » ، « تحسبها » ، « تمرّ » و « تفعلون » قرينة على ان المقصود حركة الجبال في هذا النظام الموجود، و بما ان الجبال راسخة في الارض فحركتها

---

١ ـ البرهان في تفسير القرآن للعلّامة السيد هاشم البحراني : ٢ / ٢٧٨ .

٢ ـ سورة النمل : ٨٨ .

تلازم حركة الارض، و تخصيصها بالذكر لبيان عظمة قدرته تعالى على حركة هذه الأشياء العظيمة الثقيلة كالسحاب، و تشبيه حركتها بالسحاب لبيان ان حركة الارض دائمة اولاً و انها متحقق بهدوء و طمأنينة ثانياً .

ج ـ الحياة في الاجرام السماويّة : يقول سبحانه :

﴿ وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَثَّ فِيْهِمَا مِنْ دَآبَّةٍ وَ هُوَ عَلىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيْرٌ ﴾ (١) .

الدابّة عبارة عن كل ما يدبّ و يتحرّك، و بحكم عود ضمير التثنية (فيهما) الى السماوات و الارض، يستكشف ان الحياة توجد ايضا في السماوات و الأجرام العلوية، و الى ذلك يشير الامام علي بن ابي‌طالب عليه السلام بقوله :

« هذه النجوم التي في السماء مدائن مثل المدائن التي في الارض » (٢) .

هذا وقد كشف العلم اخيراً عن وجود مظاهر للحياة النباتية على بعض الكرات .

د ـ دور الجبال في ثبات الارض : القرآن الكريم يبحث عن اسرار الجبال و فوائدها في آيات شتى منها انها حافظة لقطعات القشرة الأرضية، تقيها من التفرّق و التبعثر، كما ان الاوتاد و المسامير تمنع القطعات الخشبية عن الانفصال، يقول سبحانه :

﴿ وَ أَلْقىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيْدَ بِكُمْ وَ أَنْهَاراً وَ سُبُلاً لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ﴾ (٣) .

---

١ ـ سورة الشورى : ٢٩ .

٢ ـ سفينة البحار : ٢ / ٥٧٤ ماده نجم .

٣ ـ سورة النحل : ١٥ .

الى غير ذلك من الآيات، هذا و اساتذة الفيزياء و التضاريس الارضية يفسّرون كون الجبال اوتادا للارض بشكل علمي خاص، لايقف عليه الّا المتخصص في تلك العلوم و المطلع على قواعدها [١].

و في الختام نؤكد على ما اشرنا اليه في صدر البحث من ان المقصود الأعلى للقرآن هو الهداية و التزكية و ليس من شأنه تبيين قضايا العلوم الطبيعية و نحوها و انما يتعرض لذلك احيانا لأجل الاهتداء الى المعارف الالهية و على ذلك فلايصح لنا الأكثار في هذا النوع من الاعجاز و تطبيق الآيات القرآنية على معطيات العلوم حتى و ان لم يكن ظاهرا فيها، بل يجب ان يعتمد في تفسيرها على نفس الكتاب او الأثر المعتبر من صاحب الشريعة و من جعلهم قرناء الكتاب و اعداله ـ صلوات الله عليه و عليهم اجمعين ـ.

٤ـ الجامعية في التشريع:

ان التشريع القرآني شامل لجميع النواحى الحيويّة في حياة البشر يرفع بها حاجة الانسان في جميع المجالات من الاعتقاد، و الاخلاق و السياسة و الاقتصاد و غيرها، ان نفس وجود تلك القوانين في جميع تلك الجوانب، معجزة كبرىٰ لاتقوم بها الطاقة البشريّة و اللجان الحقوقية، خصوصا مع اتصافها بمرونة خاصة تجامع كلَّ الحضارات و المجتمعات البدائية و الصناعية المتطورة. يقول الامام الباقر عليه السلام في هذا المجال:

«ان الله تعالى لم يدع شيئا تحتاج اليه الأُمة الّا انزله في كتابه و بيّنه لرسوله و جعل لكلّ شيء حداً و جعل عليه دليلا

---

١ ـ راجع في ذلك تفسير سورة الرعد لشيخنا الاستاذ ـ دام ظله ـ « قرآن و اسرار آفرينش » (فارسي).

يدل عليه » [١].

و الدليل الواضح على ذلك ان المسلمين عند ما بسطوا ظلال دولتهم على اكثر مـن نصف المعمورة، و امم الارض كانت مختلفة في جانب العادات و الوقائع و الأحداث، رفعوا ـ رغم ذلك ـ صرح الحـضارة الاسـلامية و اداروا المـجتمع الاسلامي طيلة قرون في ظلّ الكتاب و السنة من غير ان يستعينوا بـتشريعات اجنبيّة، و سنرجع الى هذا البحث عند الكلام حول الخاتمية.

٥ ـ أُمّيّة حامل الرسالة :

ان صحائف تاريخ حـامـل الرسالة اوضح دليل على انه لم يدخل مدرسة، ولم يحضر على احد للدراسة و تعلّم الكتابة، وقد صرّح بذلك القرآن بقوله :

﴿ مَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلاَ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ [٢].

كيـف وقد عـاش و تربّى فـي بلد كـان أهلها محرومين من فنـون العلـم و الحضارة آنذاك و لذلك وصفهم القرآن بـ« الاميّين »، فـبالرغم مـن مـغالطة قساوسة الغرب و المستغربة و تشبثاتهم بمـراسـيل عـن مجـاهيل، و انـتحالات الملاحدة في هذا الأمر فان اميّة النبي وقومه تموج بالشواهد الواضحة من الكتاب و التاريخ و الحديث [٣].

نعم لما احسّ فصحاء العرب و بلغاؤهم بالعجز عن معارضة القرآن و انه ليس من سنخ كلام البشر، اتهموه بانه اساطير الاولين تملى عليه بكرة و اصيلا،

---

١ ـ الكافي : ١ / ٥٩ .

٢ ـ سورة العنكبوت : ٤٨ .

٣ ـ راجع في ذلك، مفاهيم القرآن : ٣ / ٣٢١ ـ ٣٢٧ .

يمليها عليه بشر [١]، و يردّه تعالى بقوله :

﴿ لِسَانُ الَّذِى يُلْحِدُوْنَ اِلَيْه اَعْجَمِىٌّ وَ هَـذا لِسَـانٌ عَرَبِىٌّ مُبِيْنٌ ﴾ [٢].

فمن لاحظ ذاك المعهد البسيط يذعن بان من الممتنع ان يخرج منه شخصيّة فذّة كشخصيّة النبي و كتاب مثل كتابه الّا ان يكون له صلة بقدرة عظيمة مهيمنة على الكون، كما انه لو قارن القرآن فيما يبيّنه في مجال المعارف و يقصّه من قصص الانبياء الألهيين بالعهدين يتجلّى له انّ القرآن لم يتأثر في ذلك بالعهدين بل و يتضح له ان ما في العهدين ليس وحيا الهيا و انما هي من منشئات الأحبار و الرهبان خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا فوّهوا الكتب السماوية بخرافاتهم [٣] وفي ذلك يقول العلّامة الطباطبائي ﷺ :

« ان من قرأ العهدين و تأمل ما فيهما ثم رجع الى ما قصّه القرآن من تواريخ الانبياء السالفين و اممهم رأى ان التاريخ غيرالتاريخ والقصة غيرالقصة، ففيهما عثرات و خطايا لأنبياء الله الصالحين تنبو الفطرة و تنفر من ان تنسبها الى المتعارف من صلحاء الناس و عقلائهم، و القرآن يبرؤهم منها» [٤].

---

١ ـ يقول سبحانه : ﴿ وَ قَالُوا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ اكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَّ اَصِيْلاً ﴾ ـ الفرقان : ٥ ـ و يقول : ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ اَنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ اِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ﴾ ـ النحل : ١٠٣ ـ و قالوا فيه وجوها فعن ابن عباس : قالت قريش انما يعلمه بلعام و كان قينا بمكة روميا نصرانيا و قال الضحاك اراد به سلمان الفارسي، قالوا انه يتعلم القصص منه، و قيل غير ذلك، راجع مجمع البيان : ٣ / ٣٨٦ ؛ و الكشاف : ٣ / ٢١٨ ؛ ـ المؤلف ـ.

٢ ـ سورة النحل : ١٠٣ .

٣ ـ للوقوف على نماذج من هذه الخرافات و الاباطيل في بيان قصص الانبياء راجع الالهيات الطبع الاول : ٢ / ٣٧٦ ـ ٣٦١ .

٤ ـ الميزان : ١ / ٦٤ .

الفصل السابع

الخاتمية في ضوء العقل و الوحي

اتفقت الامة الاسلامية على ان نبيّها محمّد ﷺ خاتم النبيين و شريعته خاتمة الشرائع و كتابه خاتم الكتب السماوية و يدل على ذلك نصوص من الكتاب و السنة نشير اليها ثم نجيب عن اسئلة حول الخاتمية .

نص القرآن الكريم على انه خاتم النبيين بقوله :

﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَ لَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ [1] .

قال ابن فارس :

« الختم له اصل واحد و هو بلوغ آخر الشيء، يقال : ختمت العمل و ختم القارىء السورة، و الختم و هو الطبع على الشيء، فذلك من هذا الباب ايضا، لان الطبع على الشيء لايكون الّا بعد بلوغ آخره » [2] .

ثم ان ختم باب النبوّة يستلزم ختم باب الرسالة، و ذلك لأنَّ الرسالة هي ابلاغ او تنفيذ ما تحمله الرسول عن طريق الوحي، فاذا انقطع الوحي و الاتصال بالمبدأ الاعلى فلايبقى للرسالة موضوع، و هذا واضح لمن امعن النظر في الفرق بين

---

١ ـ سورة الاحزاب : ٤٠ .

٢ ـ مقاييس اللغة، ماده ختم .

النبي و الرسول، فالنبي هو الانسان الموحي اليه باحدى الطرق المعروفة و الرسول هو الانسان القائم بالسفارة من الله للتبشير او لتنفيذ عمل في الخارج ايضا، و هناك آيات اخرى تدل على خاتمية الرسالة المحمدية تصريحا او تلويحا يطول المقام بذكرها [1].

و مما ينص على الخاتمية من الاحاديث، حديث المنزلة المتفق عليه بين الامة فقد نزل النبي نفسه مكان موسى، و نزل عليا مكان هارون و قال مخاطبا لعلي عليه السلام :

« انت مني بمنزلة هارون من موسى الّا انه لانبي بعدي » [2].

و دلالة الحديث على الخاتمية واضحة، كدلالته على خلافة علي عليه السلام للنبي صلى الله عليه و آله و سلم بعد رحلته كما سيوافيك بيانه في باب الامامة .

و قال علي عليه السلام :

« ارسله على حين فترة من الرسل، و تنازع من الالسن، فقفي به الرسل و ختم به الوحي » [3].

الى غير ذلك من النصوص المتضافرة في ذلك [4].

١ـ لاحظ الالهيات : ٢ / ٤٦٩ ـ ٤٧٦ الطبع الاول .

٢ـ اخرجه البخاري في صحيحه : ٣ / ٥٨ و مسلم في صحيحه : ٢ / ٣٢٣ و ابن ماجة في سننه : ١ / ٢٨ و الحاكم في مستدركه : ٣ / ١٠٩ و احمد بن حنبل في مسنده : ١ / ٣٣١ و ٢ / ٣٦٩، ٤٣٧ و امّا الامامية فقد اصفقوا على نقله في مجامعهم الحديثية .

٣ـ نهج البلاغة : الخطبة ١٣٣ .

٤ـ راجع في ذلك مفاهيم القرآن : ٣ / ١٤٨ ـ ١٧٩ .

شبهة واهية:

اورد على الخاتمية شبهات واهية غنية عن الاجابة يقف عليها كل من له المام بالكتاب و السنة و الادب العربي و لأجل ارائة وهن هذه الشبهات [١] نأتي بما تعدّ من اقواها، ثم نرجع الى البحث حول سؤال مهمّ حول الخاتمية، و هي قابلة للبحث و النقاش، امّا الشبهة فهي:

كيف يدّعي المسلمون انغلاق باب النبوّة و الرسالة، مع ان صريح كتابهم ناصّ بانفتاح بابها الى يوم القيامة حيث يقول:

﴿ يَا بَنِيْ آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَىٰ وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [٢].

و الجواب، ان الآية تحكى خطابا خاطب به سبحانه بني آدم في بدء الخلقة و في الظرف الذي هبط فيه آدم الى الارض، فالخطاب ليس من الخطابات المنشأة في عصر الرسالة حتى ينافي ختمها، بل حكاية للخطاب الصادر بعد هبوط ابينا آدم الى الارض و الشاهد على ذلك امران: الاول سياق الايات المتقدمة على هذه الآية، الثاني قوله سبحانه في موضع آخر:

﴿ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيْعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴾ [٣].

فقوله:

﴿ فأما يأتينكم منّي هدى ﴾.

يتحد مع قوله:

١ـ للوقوف عليها و على اجوبتها، لاحظ المصدر السابق: ١٨٥ـ٢١٦.

٢ـ سورة الاعراف: ٣٥.

٣ـ سورة طه: ١٢٣.

﴿ إمّا يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي ﴾

مضمونا.

الخاتمية و خلود التشريع الاسلامي:

ان هاهنا سؤالاً يجب علينا الإجابة عنه، و هو ان توسع الحضارة يلزم المجتمع بتنظيم قوانين جديدة تفوق ما كان يحتاج اليها فيما مضى، و بما ان الحضارة و الحاجات في حال التزايد و التكامل، فكيف تعالج القوانين المحدودة الواردة في الكتاب و السنة، الحاجات المستحدثة غير المحدودة ؟

والجواب، ان خلود التشريع الاسلامي و غناه عن كل تشريع مبني على وجود امرين فيه :

الف ـ انه ذو مادّة حيويّة، خلّاقة للتفاصيل مهما كثرت الحاجات و استجدت الموضوعات .

ب ـ انه ينظر الى الكون و المجتمع بسعة و رحابة، مع مرونة خاصّة تساير الحضارات الانسانية المتعاقبة، و إليك بيان كلا الامرين :

اما الاوّل، فقد احرزه بتنفيذ امور :

١ ـ حجية العقل في مجالات خاصّة:

اعترف القرآن و السنة بحجية العقل في مجالات خاصّة، مما يرجع اليه القضاء فيها، وقد بيِّن مواضع ذلك في كتب اصول الفقه، فهناك موارد من الاحكام العقلية الكاشفة عن احكام شرعية، كاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، الملازم لعدم ثبوت الحرمة و الوجوب الّا بالبيان، و استقلاله بلزوم الاجتناب عن اطراف العلم الاجمالي في الشبهات التحريمية، و لزوم الموافقة القطعية في الشبهات الوجوبية، و استقلاله باطاعة الاوامر الظاهرية، و غير ذلك، و لعل الجميع يرجع الى مبدأ واحد و هو استقلال العقل بالحسن و القبح في بعض الافعال .

و بما ان هذا البحث، يرجع الى علم اصول الفقه نقتصر على هذا القدر، و نختم الكلام بحديث عن الامام موسى بن جعفر عليه السلام و هو يخاطب تلميذه هشام بن الحكم بقوله:

« ان لله على الناس حجتين: حجّة ظاهرة، و حجّة باطنه، فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة، واما الباطنة فالعقول » [١].

٢ـ تبعيّة الاحكام للمصالح و المفاسد:

يستفاد من القرآن الكريم بجلاء ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفاسد، و بما ان للمصالح و المفاسد درجات و مراتب، عقد الفقهاء بابا لتزاحم الاحكام و تصادمها، فيقدمون الأهم على المهم، و الأكثر مصلحة على الاقل منه، وقد اعان فتح هذا الباب على حل كثير من المشاكل الاجتماعية التي ربما يتوهم الجاهل انها تعرقل خطى المسلمين في معترك الحياة.

٣ـ تشريع الاجتهاد:

ان من مواهب الله تعالى العظيمة على الأُمة الاسلامية، تشريع الاجتهاد وقد كان الاجتهاد مفتوحا بصورته البسيطة بين الصحابة فالتابعين، كما انه لم يزل مفتوحا بين اصحاب الائمة الاثني عشر.

وقد جنت بعض الحكومات في المجتمعات الاسلامية حيث اقفلت باب الاجتهاد في اواسط القرن السابع و حرمت الامة الاسلامية من هذه الموهبة العظيمة، يقول المقريزي:

« استمرت ولاية القضاة الأربعة من سنة ٦٦٥، حتى لم يبق

١ـ الكافي: ١ / ١٦.

في مجموع امصار الاسلام مذهب يعرف من مذاهب الاسلام، غير هذه الأربعة و عودى من تمذهب بغيرها و انكر عليه، ولم يولَّ قاض، ولا قبلت شهادة احد مالم يكن مقلّداً لأحد هذه المذاهب ... » [١] .

و من بوادر الخير ان وقف غير واحد من اهل النظر من علماء اهل السنة وقفة موضوعية، و احسُّوا بلزوم فتح هذا الباب بعد قفله قرونا [٢] .

٤ـ صلاحيات الحاكم الاسلامي و شؤونه :

من الاسباب الباعثة على كون التشريع الاسلامي صالحا لحل المشاكل انه منح للحاكم الاسلامي كافّة الصلاحيات المؤدِّية الى حق التصرف المطلق في كل مايراه ذا صلاحية للأُمَّة، و يتمتع بمثل ما يتمتع به النبي و الامام المعصوم من النفوذ المطلق، الّا ما يُعدّ من خصائصهما .

قال المحقق النائيني ﷺ :

« فوّض الى الحاكم الاسلامى وضع ما يراه لازما من المقررات، لمصلحة الجماعة وسدّ حاجاتها في إطار القوانين الإسلامية » [٣] .

و هناك كلمة قيّمة للامام الخميني ﷺ نأتى بنصها :

---

١ ـ الخطط المقريزية : ٢ / ٣٤٤ .

٢ ـ لاحظ تاريخ حصر الاجتهاد للعلامة الطهرانى، و دائرة المعارف لفريد وجدي، مادة «جهد» و «ذهب» .

٣ ـ تنبيه الأُمَّة و تنزيه الملَّة : ٩٧ .

«ان الحاكم الاسلامي اذا نجح في تأسيس حكومة اسلامية في قطر من اقطار الاسلام، او في مناطقه كلّها، و توفرت فيه الشرائط و الصلاحيات اللازمة، و اخص بالذكر: العلم الوسيع، و العدل، يجب على المسلمين اطاعته، و له من الحقوق و المناصب و الولاية، ما للنبيّ الاكرم من اعداد القوات العسكرية، و دعمها بالتجنيد، و تعيين الولاة و اخذ الضرائب، و صرفها في محالّها، الى غير ذلك...

و ليس معنى ذلك ان الفقهاء و الحكام الاسلاميين، مثل النبي و الائمة في جميع الشؤون و المقامات، حتى الفضائل النفسانية، و الدرجات المعنوية، فان ذلك رأي تافه لايركن اليه، اذ انّ البحث انما هو في الوظائف المحولة الى الحاكم الاسلامي، و الموضوعة على عاتقة، لا في المقامات المعنوية و الفضائل النفسانية، فانهم ـ صلوات الله عليهم ـ في هذا المضمار في درجة لايدرك شأوهم ولايشق لهم غبار حسب روائع نصوصهم و كلماتهم» [١].

و امّا الامر الثاني، و هو ان التشريع الاسلامي ينظر الى الكون و المجتمع بسعة و رحابة، مع مرونة خاصة تساير الحضارات الإنسانية المتعاقبة، فقد احرزه بتحقيق امور ثلاثة:

١ـ النظر الى المعاني دون الظاهر:

الاسلام يهتم بالمعنى دون الظاهر، و هذه احدى العلل لبقاء احكامه و خلودها و اليك بعض الامثلة:

---

١ ـ ولاية الفقيه: ٦٣ ـ ٦٦.

* ـ ان الاسلام دعا الى بثّ العلم و التربية، و لكن الذى يهم الاسلام في جميع الأزمنة هو الحقيقة و الجوهر في ذينك الأمرين، و اما الكيفية و الشكل، فلايهمانه، فلو كانت هناك قداسة لاسباب معيَّنة، كالكتابة بالحِبر او بالجص، لما كتب للاسلام بقاء .

* ـ ان القرآن يدعو الأُمة الاسلامية الى التأهبُّ في مقابل الاعداء، و اعداد ما استطاعو من قوَّة، من دون ان يعين لذلك اسبابا خاصَّة .

* ـ القرآن يدعو المسلمين الى العزَّة و الاستقلال، و رفض التبعيَّة للاعداء ولكن نيل هذا الهدف السّامي لم يكن يتطلب في السابق ما يتطلبه اليوم من وجود الأخصائيين من المسلمين في المسائل السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية .

* ـ الى غير ذلك في الأمثلة بالنسبه الى ما رسَّمه الإسلام من الخطوط الكلية في مجال العلاقات السياسيَّة و الاجتماعية و الاخلاقية و الاقتصادية ولم يعين ادوات خاصة لتحقيقها، بل تركها الى ما يراه الانسان مناسبا لتجسيد تلك الخطوط الكلية .

٢ـ الاحكام التي لها دور التحديد :

من الاسباب الموجبة لانطباق التشريع القرآني على جميع الحضارات، تشريعه لقوانين خاصة، لها دور التحديد و الرقابة بالنسبة الى عامَّه تشريعاته، فهذه القوانين الحاكمة، تعطي لهذا الدين مرونة يماشي بها كل الاجيال و القرون .

يقول سبحانه :

﴿ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [١] .

و يقول سبحانه :

---

١ ـ سورة الحج : ٧٨ .

﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا اِثْمَ عَلَيْه ﴾ [١].

و يقول سبحانه :

﴿ اِلّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْه ﴾ [٢].

و يقول سبحانه :

﴿ اِلّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُه مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمان ﴾ [٣].

و ما ورد حول النهي عن الضرر من الآيات، كلها تحدد التشريعات القرآنية بحدود الحرج و العسر و الضرر، فلولا هذه التحديدات الحاكمة لما كانت الشريعة الاسلامية مماشية لجميع الحضارات البشرية .

٣ـ الاعتدال في التشريع :

من الاسباب الموجبة لصلاح الاسلام للبقاء و الخلود كون تشريعاته مبتنية على اساس الاعتدال موافقة للفطرة الانسانية، فاخذت من الدنيا ما هو لصالح العباد، و من الآخرة مثله، فكما ندب الى العبادة، ندب الى طلب الرزق ايضا، بل ندب الى ترويح النفس، و التخلية بينها و بين لذاتها بوجه مشروع .

و قال الامام علي عليه السلام :

« للمؤمن ثلاث ساعات : ساعة يناجي ربه، و ساعة يرمُّ فيها معاشه، و ساعة يخلّي بين نفسه و لذاتها » [٤].

---

١ ـ سورة المائدة : ٣ .

٢ ـ سورة الانعام : ١١٩ .

٣ ـ سورة النحل : ١٠٦ .

٤ ـ نهج البلاغة : باب الحكم، رقم ٣٩٠ .

الباب السادس

في الامامة و الخلافة

◘ و فيه فصول :

الفصل الاوّل : لماذا نبحث عن الامامة ؟

الفصل الثاني : حقيقة الامامة عند الشيعة و اهل السنة .

الفصل الثالث : طرق اثبات الامامة عند اهل السنة .

الفصل الرابع : ادلة وجوب تنصيب الامام عند الشيعة .

الفصل الخامس : وجوب العصمة في الامام .

الفصل السادس :النصوص الدينية وتنصيب علي عليه السلام للامامة .

الفصل السابع : السنة النبوية و الأئمة الاثناعشر .

الفصل الثامن : الامام الثاني عشر في الكتاب و السنة .

الفصل الاوّل

لماذا نبحث عن الامامة ؟

ان اول خلاف نجم بين المسلمين بعد ارتحال الرسول الاكرم ﷺ هو الاختلاف في مسألة الأمامة و الخلافة، و صارت الأُمة بذلك فرقتين، فرقه تشايع عليا عليه السلام و فرقة تشايع غيره من الخلفاء، و البحث حول كيفية وقوع هذا الاختلاف و علله خارج عما نحن بصدده هنا، لانه بحث تاريخي على كافل علم الملل و النحل، و المقصود بالبحث في هذا المجال هو تحليل حقيقة الامامة و شروطها عند الشيعة و اهل السنة، على ضوء العقل و الوحي و الواقعيات التاريخية .

قد يقال : ان البحث عن صيغة الخلافة بعد النبيّ الاكرم ﷺ يرجع لبُّه الى أمر تاريخي قد مضى زمنه، و هو ان الخليفة بعد النبي هل هو الامام امير المؤمنين او ابوبكر، و ماذا يفيد المؤمنين البحث حول هذا الأمر الذي لايرجع اليهم بشيء في حياتهم الحاضرة، او ليس من الحريّ ترك هذا البحث حفظا للوحدة ؟

و الجواب انه لاشك ان من واجب المسلم الحرّ السعي وراء الوحدة، ولكن ليس معنى ذلك ترك البحث رأسا، فانه اذا كان البحث نزيها موضوعيا يكون مؤثرا في توحيد الصفوف و تقريب الخطى، اذ عندئذٍ تتعرف كل طائفة على مالدى الأخرى من العقائد و الاصول، و بالتالي تكون الطائفتان متقاربتين، و هذا بخلاف ما اذا تركنا البحث مخافة الفرقة فانه يثير سوء الظن من كل طائفة

بالنسبة الى أُختها في مجال العقائد فربما تتصورها طائفة اجنبيا عن الاسلام، هذا اولاً .

و ثانياً : ان لمسألة الخلافة بعد النبي بعدين : احدهما تاريخي مضى عصره، و الآخر بُعد ديني باق اثره الى يومنا هذا، و سيبقى بعد ذلك، و هو انه اذا دلّت الأدلة على تنصيب علي عليه السلام على الولاية و الخلافة بالمعنى الذي تتبناه الأمامية، يكون الأمام وراء كونه زعيما في ذلك العصر، مرجعا في رفع المشاكل التي خلفتها رحلة النبي، كما سيوافيك بيانها، فيجب على المسلمين الرجوع اليه في تفسير القرآن و تبيينه، و في مجال الموضوعات المستجدة التي لم يرد فيها النص في الكتاب و السنة، فليس البحث متلخصاً في البعد السياسي حتى نشطب عليه بدعوى انه مضى ما مضى، بل له مجال او مجالات باقية .

و لو كان البحث بعنوان الامامة و الخلافة مثيرا للخلاف و لكن للبحث صورة اخرى نزيه عنه، و هو البحث عن المرجع العلمي للمسلمين بعد رحلة النبيّ الاكرم في مسائلهم و مشاكلهم العلمية، و هل قام النبيّ الاكرم بنصب شخص او طائفة على ذلك المقام اولاً ؟ و البحث بهذه الصورة لايثير شيئاً .

و الشيعة تدّعي ان السنة النبوية أكَّدت على مرجعية اهل البيت عليهم السلام في العقائد و المسائل الدينية، وراء الزعامة السياسية المحدَّدة بوقت خاصٍّ و من أوضحها حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين ولا يشك في صحته الّا الجاهل به او المعاند. فقد روي بطرق كثيرة عن نيف و عشرين صحابيا [1] .

---

١ ـ و كفى في ذلك ان دارالتقريب بين المذاهب الاسلامية قامت بنشر رسالة جمعت فيها مصادر الحديث و تذكر من طرقه الكثيرة مايلي : صحيح مسلم : ٧ / ١٢٢، سنن الترمذي : ٢ / ٣٠٧؛ مسند احمد : ٣ / ١٧، ٢٦، ٥٩ ، ٤ / ٣٦٦ و ٣٧١، ٥ / ١٨٢، ١٨٩ وقد قام المحدث الكبير السيد حامد حسين الهندي قدس سره بجمع طرق الحديث و نقل كلمات الاعاظم حوله و نشره في ستة اجزاء و هو كتابه الكبير العبقات .

روى اصحاب الصحاح و المسانيد عن النبيِّ الاكرم انه قال :

« يا ايها الناس اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تـضلّوا، كتاب الله و عترتي اهل بيتي » .

و قال في موضع آخر :

« اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا، كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض، و عترتي اهـل بـيتي، و لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما» .

و غير ذلك من النصوص المتقاربة .

ان الامعان في الحديث يعرب عن عصمة العترة الطاهرة، حيث قـورنت بالقرآن الكريم و انهما لايفترقان، و من المعلوم ان القرآن الكريم كتاب لاْ يأتـيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فكيف يمكن ان يكون قرناء القرآن و اعداله خاطئين فيما يحكمون، او يقولون و يحدِّثون .

أضف الى ذلك ان الحديث، يعد المتمسك بالعترة غيـر ضالٍّ، فلـو كـانوا غير معصومين من الخلاف و الخطأ فكيف لايضلُّ المتمسك بهم ؟

كما انه يدل على ان الأهتداء بالكتاب و الوقوف عـلى مـعارفه و اسراره يحتاج الى معلّم خبير لايخطأ في فهم حقائقه و تبيين معارفه، و ليس ذلك الّا من جعلهم النبي قرناء الكتاب الى يوم القيامة و هم العترة الطاهرة، وقد شبَّـهـهم في حديث آخر بسفينة نوح في ان من لجأ اليهم في الدين و اخذ اصوله و فـروعه عنهم نجا من عذاب النار، و من تخلَّف عنهم كمن تخلّف يوم الطوفان عن سفينة نوح و ادركه الغرق [1] .

---

١ ـ روى المحدثون عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال : «انما مثل اهل بيتي في امتي كمثـل سفينة نـوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق» مستدرك الحاكم: ١٥١/٢؛ الخصائص الكبرى للسيوطي: ٢٦٦/٢ و للحديث طرق و مسانيد كثيرة من اراد الوقوف عليها، فعليه بتعاليق احقاق الحق : ٩ / ٢٧٠ ـ ٢٩٣ .

الفصل الثاني

حقيقة الامامة
عند الشيعة و اهل السنة

الامام هو الذي يؤتمّ به انسانا كان او كتاباً او غير ذلك، محقا كان او مبطلا و جمعه ائمة [1] قوله تعالى :

﴿ يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُناسٍ بِإِمَامِهِمْ ﴾ .

اى بالذى يقتدون به و قيل بكتابهم [2] .

و عرّفت الامامة بوجوه :

١ ـ الامامة رئاسة عامة في امور الدين و الدنيا .

٢ ـ الامامة خلافة الرسول في اقامة الدين، بحيث يجب اتباعه على كافة الأُمة، و هذان التعريفان ذكرهما مؤلف المواقف [3] لكنه ناقش الاول بانه منقوض بالنبوّة، و سيوافيك عدم النقض بها .

٣ ـ الامامة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا [4] .

---

١ ـ اصله أئمة وزان امثلة فادغمت الميم في الميم بعد نقل حركتها الى الهمزة و بعض النحاة يبدلها ياء للتخفيف .

٢ ـ راجع المفردات للراغب، كتاب الالف ، مادة أمّ .

٣ ـ شرح المواقف : ٨ / ٣٤٥ .

٤ ـ اختاره ابن خلدون في المقدمة : ١٩١ .

٤ ـ الامامة رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية و الدنياوية، و زجرهم عما يضرهم بحسبها [١].

و اتفقت كلمة اهل السنة، او اكثرهم، على ان الامامة من فروع الدين :

قال الغزالي :

« اعلم ان النظر في الإمامة ليس من فن المعقولات، بل من الفقهيات » [٢].

و قال الآمدي :

« و اعلم ان الكلام في الإمامة ليس من اصول الديانات »[٣].

و قال الأيجى :

« و مباحثها عندنا من الفروع و انما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا » [٤].

و قال ابن خلدون :

« و قصارى أمر الامامة انها قضية مصلحية اجماعية ولا تلحق بالعقائد » [٥].

وقال التفتازاني :

---

١ ـ اختاره المحقق الطوسي في قواعد العقايد و هو مطبوع بضميمه تلخيص المحصل، ط دارالاضواء، لاحظ ص ٤٥٧.

٢ ـ الاقتصاد في الاعتقاد : ٢٣٤ .

٣ ـ غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي (م / ٦٣١) : ٣٦٣ .

٤ ـ شرح المواقف : ٣٤٤ .

٥ ـ مقدمة ابن خلدون : ٤٦٥ ط دارالقلم، بيروت .

« لانزاع في ان مباحث الإمامة بعلم الفروع اليق ... » (١) .

و امّا الشيعة الامامية، فينظرون الى الإمامة بانها استمرار وظائف الرسالة ـ لانفسها فانها مختومة بارتحال النبيّ الاكرم ﷺ ـ فمسألة الإمامة تكون من المسائل الجذرية الاصليّة .

مؤهّلات الإمام و صفاته

اختلفت كلمات اهل السنة في ما يشترط في الإمام من الصفات، فمنهم (٢) من قال انها أربعة هي العلم، و العدالة، و المعرفة بوجوه السياسة، و حسن التدبير، و ان يكون نسبه من قريش، و زاد بعضهم (٣) عليها سلامة الحواس و الأعضاء و الشجاعة، و بعض آخر (٤) البلوغ و الرجولية، قال الأيجي :

« الجمهور على ان اهل الامامة مجتهد في الاصول و الفروع ليقوم بأُمور الدين، ذو رأي ليقوم بأُمور الملك، شجاع ليقوى على الذب عن الحوزة، و قيل : لايشترط هذه الصفات لأنها لاتوجد فيكون اشتراطها عبثا او تكليفا بما لايطاق و مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها، نعم يجب ان يكون عدلا لئلا يجور، عاقلا ليصلح للتصرفات، بالغا لقصور عقل الصبي، ذكراً اذ النساء ناقصات عقل و دين، حُرّاً لئلا يشغله خدمة السيد و لئلا يحتقر فيعصى » (٥) .

---

١ ـ شرح المقاصد : ٥ / ٢٣٢ ط منشورات الرضي بقم .

٢ ـ هو ابومنصور البغدادي (م / ٤٢٩) في اصول الدين : ٢٧٧ ط دارالكتب العلمية، بيروت .

٣ ـ هو ابوالحسن البغدادي (م / ٤٥٠) في الاحكام السلطانية : ٦ .

٤ ـ هو ابن حزم الاندلسي (م / ٤٥٦) في الفصل : ٤ / ١٨٦ .

٥ ـ شرح المواقف : ٨ / ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

يلاحظ على هذه الشروط :

اوّلا : ان اختلافهم في عددها ناشيء من افتقادهم لنصٍّ شرعي في مجال الإمامة و انما الموجود عندهم نصوص كلية لاتتكفل بتعيين هذه الشروط. و المصدر لها عندهم هو الاستحسان و الاعتبارات العقلائية في ذلك. و هذا مما يقضي منه العجب، فكيف ترك النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيان هذا الأمر المهم شرطا وصفة، مع انه بَيَّن ابسط الاشياء و ادناها من المكروهات و المستحبات .

و ثانيا : ان اعتبار العدالة لاينسجم مع ما ذهبوا اليه من ان الإمام لاينخلع بفسقه و ظلمه، قال الباقلاني :

« لا ينخلع الامام بفسقه و ظلمه بغصب الاموال و تضييع الحقوق و تعطيل الحدود ولايجب الخروج عليه، بل يجب وعظه و تخويفه و ترك طاعته في شيء مما يدعوا اليه من معاصي الله » [(١)] .

و ثالثا : ان التاريخ الاسلامي يشهد بان الخلفاء بعد علي عليه السلام كانوا يفقدون اكثر هذه الصلاحيات و مع ذلك مارسوا الخلافة .

و امّا الشيعة الامامية فبما انهم ينظرون الى الإمامة بانها استمرار لوظائف الرسالة ـ كما تقدم ـ يعتبرون في الإمام توفُّر صلاحيات عالية لأينالها الفرد الّا اذا وقع تحت عناية الهية خاصة، فهو يخلف النبي صلى الله عليه وآله وسلم في العلم و العصمة و القيادة الحكمية و غير ذلك من الشؤون، قال المحقق البحراني :

« انّا لمّا بيّنا انه يجب ان يكون الامام معصوما وجب ان يكون مستجمعا لاصول الكمالات النفسانية، و هي العلم و العفة و الشجاعة و العدالة ... و يجب ان يكون أفضل الامة في كلّ

---

١ ـ التمهيد : ١٨١، راجع في ذلك ايضا شرح العقيدة الطحاوية: ٣٧٩ و شرح العقائد النسفية : ١٨٥ .

ما يُعدُّ كمالا نفسانيا لأنه مقدَّم عليهم و المقدَّم يجب ان يكون افضـل، لان تقديم الناقص على من هو اكمل منه قبيح عقلا، و يجب ان يكون متبرأً من جميع العيوب المنفِّرة في خلقته من الامراض كالجذام و البرص و نحوهما و في نسبه واصله كالزنا و الدناءة، لأن الطهارة من ذلك تجري مجرى الالطاف المقرِّبة للخلق الى قبول قوله و تمكنه فيجب كونه كذلك »[١] .

---

١ ـ قواعد المرام : ١٧٩ ـ ١٨٠ .

الفصل الثالث

طرق اثبات الإمامة
عند اهل السنة

الطريق لاثبات الامامة عند الشيعة الإمامية منحصرة في النص من النبي ﷺ او الامام السابق و سيوافيك الكلام فيه في الفصل القادم .

و امّا عند اهل السنة فلاينحصر بذلك، بل يثبت ايضا ببيعة اهل الحلّ و العقد، قال الأيجي :

« المقصد الثالث فيما تثبت به الامامة، و انها تثبت بالنص من الرسول و من الامام السابق بالاجماع و تثبت ببيعة اهل الحل و العقد خلافا للشيعة، لنا ثبوت امامة ابيبكر بالبيعة » [١] .

ثم انهم اختلفوا في عدد من تنعقد به الامامة على اقوال، قال الماوردي (م / ٤٥٠) : « اختلف العلماء في عدد من تنعقد بهالامامة منهم على مذاهب شتّى : فقالت طائفة : لاتنعقد الّا بجمهور اهل الحلّ و العقد من كل بلد ليكون الرضا به عامّا، و التسليم لإمامته اجماعا، و هذا مذهب مدفوع ببيعة ابيبكر على الخلافة باختيار من حضرها، ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها .

و قالت طائفة اخرى : اقلّ ما تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها او يعقدها احدهم برضا الأربعة، استدلالاً بأمرين : احدهما : ان بيعة ابيبكر انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثمّ تابعهم الناس فيها،

---

١ ـ شرح المواقف : ٨ / ٣٥١ .

و هم عمربن الخطاب و ابو عبيدة بن الجراح ، و أسيد بن خضير، و بشر بن سعد، و سالم مولى ابي‌حذيفة .

و الثاني : ان عمر جعل الشورى فى ستة ليعقد لاحدهم برضا الخمسة، و هذا قول اكثر الفقهاء، و المتكلمين من اهل البصرة .

و قال آخرون من علماء الكوفة : تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الإثنين ليكونوا حاكما و شاهدين، كما يصح عقد النكاح بولي و شاهدين .

و قالت طائفة اخرى : تنعقد بواحد، لأن العباس قال لعلي : أُمدد يدك ابايعك فيقول الناس عمّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بايع ابن عمّه فلايختلف عليك اثنان، و لأنه حكم و حكم واحد نافذ »[١] .

يلاحظ على هذه الاقوال و النظريات :

اوّلا : ان موقف اصحابها موقف من اعتقد بصحة خلافة الخلفاء فاستدل به على ما يرتئيه من الرأي، و هذا استدلال على المدّعى بنفسها، و هو دور واضح .

و ثانيا : ان هذا الاختلاف الفاحش في كيفية عقد الإمامة، يعرب عن بطلان نفس الاصل لانه اذا كانت الإمامة مفوَّضة الى الإمة، كان على النبي صلى الله عليه و آله و سلم بيان تفاصيلها و طريق انعقادها، و ليس عقد الإمامة لرجل أقل من عقد النكاح بين الزوجين الَّذي اهتم القرآن و السنة ببيانه و تحديده، و العجب ان عقد الأمامة الذي تتوقف عليه حياة الأُمة، لم يطرح في النصوص ـ على زعم القوم ـ و لم يتبيَّن حدوده و شرائطه .

و العجب من هؤلاء الأعلام كيف سكتوا عن الأعتراضات الهائلة التي

---

١ ـ الاحكام السلطانية : ٧ ـ ٦، ط الحلبي بمصر .

توجهت من نفس الصحابة من الانصار و المهاجرين على خلافة الخلفاء الذين تمّت بيعتهم ببيعة الخمسة في السقيفة، او بيعة ابي‌بكر لعمر، او بشورى الستة، فان من كان ملِمّاً بالتاريخ، يرى كيف كانت عقيرة كثير من الصحابة مرتفعة بالاعتراض، حتى ان الزبير وقف في السقيفة امام المبايعين وقد اخترط سيفه و هو يقول:

« لا اغمده حتى يبايع علي، فقال عمر: عليكم الكلب فأخذ سيفه من يده، و ضرب به الحجر و كسر » [1].

هل الشورى اساس الحكم و الخلافة ؟

قد حاول المتجددون من متكلمي اهل السنة، صبَّ صيغة الحكومة الأسلامية على اساس المشورة بجعله بمنزلة الاستفتاء الشعبي و استدلوا على ذلك بآيتين:

الآية الاولى: قوله سبحانه:

﴿ وَ شاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ ﴾ [2].

فالله سبحانه امر نبيه بالمشاورة تعليماً للأمة حتى يشاوروا في مهام الأُمور و منها الخلافة.

يلاحظ عليه:

اوّلا: ان الخطاب في الآية متوجه الى الحاكم الذي استقرت حكومته، فيأمره سبحانه ان ينتفع من آراء رعيته، فاقصى ما يمكن التجاوز به عن الآية هو

١ـ الامامة و السياسة: ١ / ١١.

٢ـ سورة آل عمران: ١٥٩.

ان من وظايف كل الحكام التشاور مع الأُمة، و اما ان الخلافة بنفس الشـورى، فلايمكن الاستدلال عليه بها .

و ثانيا : ان المتبادر مـن الأية هـو ان التشـاور لايوجب حكما للحاكم، ولا يلزمه بشـيء، بل هـو يقلب وجوه الـرأي و يستعـرض الافكـار المختلفة، ثم يأخذ بما هو المفيد في نظره، حيث قال تعالى :

﴿ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّل عَلَى الله ﴾ .

كل ذلك يعرب عـن ان الأية ترجع الـى غير مسألة الخلافة و الحكـومـة و لأجل ذلك لم نر احدا من الحاضرين في السقيفة احتج بهذه الأية .

الأية الثانية : قوله سبحانه :

﴿ وَ الَّذِينَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ أَمْرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُمْ وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ [1] .

ببيان ان كلمة « امر » اضيفت الى ضمير « هم » و هو يفيد العموم لكل أمر و منه الخلافة، فيعود معنى الأية : ان شأن المؤمنين في كلِّ مورد شورى بينهم .

يلاحظ عـليه : ان الأية حثَّت على الشورى فيما يمتّ الى شؤون المـؤمنين بصلة، لافيما هو خارج عن حوزة امورهم، و كون تعيين الإمام داخلا في امورهم فهو اول الكلام، اذ لأندري ـ على الفرض ـ هل هو من شؤونهم او من شؤون الله سبحانه، و لا نـدرى، هـل هـي امرة و ولاية إلٰهية تتـم بنصبه سبحانه و تعيينـه او إمرة و ولاية شعبية يجوز للناس التدخل فيها .

فان قلت: لولم تكن الشورى اساس الحكم فلماذا استدل بها الامام علي عليه السلام على المخالف و قال : مخاطبا لمعاوية :

« انه بايعني القوم الذين بايعوا ابابكر و عمر و عثمان على ما

---

١ ـ سورة الشورى : ٣٨ .

بايعوهم عليه » [١] .

قلت : الاستدلال بالشورى كـان من باب الجـدل حيث بدأ رسالته بقوله :

« اما بعد، فان بيعتي بالمدينة لزمتك و انت بالشام، لأنه بايعني الذين بايعوا ابابكر و عمر ... » .

ثم ختمها بقوله :

« فادخل فيما دخل فيه المسلمون » [٢] .

فالابتداء بالكلام بخلافة الشيخين يعرب عن انه في مقام الزام معاوية الذي يعتبر البيعة وجها شرعيا للخلافة، ولولا ذلك لما كان وجه لذكر خلافة الشيخين، بل لاستدل بنفس الشورى .

تصور النبيِّ الاكرم للقيادة بعده :

ان الكلمات المأثورة عن الرسول الاكرم، تدل على انه ﷺ كان يعتبر امر القيادة بعده مسأله الهيّة و حقّا خاصا لله جلَّ جلاله فانه ﷺ لمّا دعـى بنيعامر الى الاسلام وقد جاؤوا في موسم الحج الى مكة، قال رئيسهم : أرأيت ان نحن بايعناك على امرك، ثم أظهركالله على من خالفك، أيكون لنا الامر من بعدك ؟

فاجابه ﷺ بقوله :

« الامر الى الله يضعه حيث يشاء » [٣] .

فلو كان امر الخلافة بيد الامة لكان عليه ﷺ ان يقول الامر الى الأُمة،

---

١ ـ نهج البلاغة : الرسائل ، الرقم ٦ .

٢ ـ لاحظ وقعة صفيـن لنصر بـن مزاحم (م / ٢١٢) ص ٢٩ ط مصر، وقد حذف الرضي فـي نهج البلاغة من الرسالة مالايهمه، فان عنايته كانت بالبلاغة فحسب .

٣ ـ السيرة النبوية لابن هشام : ٢ / ٤٢٤ .

او الى اهل الحل و العقد، او ما يشابه ذلك، فتفويض امر الخلافة الى الله سبحانه ظاهر في كونها كالنبوّة يضعها سبحانه حيث يشاء، قال تعالى :

﴿ اَللّهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ ﴾ [1].

فاللسان في موردين واحد .

ثم انه لو كانت صيغة الحكومة هي انتخاب القائد عن طريق المشورة باجتماع الأُمة، او بالبيعة، فما معنى تعيين الخليفة الثاني من جانب ابي‌بكر، و الخليفة الثالث عن طريق شورى عيّن اعضاءها عمر بن الخطاب ؟

اضف الى ذلك ان هناك نصوصا تشير الى ما في مرتكز العقل، من ان ترك الأُمة بلاقائد و امام قبيح على من بيده زمام الأمر، هذه عائشة تقول لعبدالله ابن عمر :

«يابنى ابلغ عمر سلامي وقل له، لاتدع امة محمد بلا راع »[2].

و انما قالت ذلك عند ما اغتيل عمر و احسّ بالموت، و ارسل ابنه الى عائشة ليستأذن منها ان يدفن في بيتها مع رسول الله صَلَّى اللّه عليه وآله وسلَّم و مع ابي‌بكر .

و هذا عبدالله بن عمر يقول لابيه :

« انـي سمعت الناس يقولون مقالة، فـآليت ان اقولها لك،
و زعموا انك غير مستخلف، و انه لو كان لك راعي ابل او غنم
ثم جاءك و تركها، لرأيت ان قد ضيّع، فرعاية الناس اشد» [3].

و بذلك استصوب معاوية اخذه البيعة من الناس لابنه يزيد و قال :

---

١ ـ سورة الانعام : ١٢٤ .

٢ ـ الامامة و السياسة : ١ / ٣٢ .

٣ ـ حلية الاولياء : ١ / ٤٤ .

«اني كرهت ان ادع أُمة محمّد بعدي كالضان لاراعي لها» [١] .

فاذا كان ترك الأُمة بلا راع، امرا غير صحيح في منطق العقل، فكيف يجوز لهؤلاء ان ينسبوا الى النبي ﷺ انه ترك الامة بـلا راع، فكأنَّ هـؤلاء كـانوا اعطف على الأُمة من النبيّ الاكرم، ان هذا مما يقضى منه العجب .

---

١ ـ الامامة و السياسة : ١ / ١٦٨ .

الفصل الرابع

ادلةوجوب تنصيب الامام
عند الشيعة الامامية

ان الامامة عند الشيعة تختلف في حقيقتها عمّا لدى اهل السنة، فهي امرة الهية و استمرار لوظائف النبوّة كلها سوى تحمّل الوحي الالهى، و مقتضى هـذا، اتصاف الامام بالشروط المشترطة فـي النبي، سـوى كونه طرفا للوحي القرآني، و بناءً علـى هذا ينحصر طريق ثبوت الامامة بتنصيص من الله و تنصيب مـن النبي صلى الله عليه وآله وسلم او الامام السابق، و اليك فيما يلي براهين هذا الاصل :

الف ـ الفراغات الهائلة بعد النبي في مجالات اربعة :

ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم تكن مسؤولياته و اعماله مقتصرة على تـلقيّ الوحـي الألهي و تبليغه الى الناس، بل كان يقوم بالأُمور التالية ايضا :

١ ـ يفسرالكتاب العزيز ويشرح مقاصده ويكشف اسراره يقول سبحانه :

﴿ وَ اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ ﴾ [1].

٢ ـ يبين احكام الموضوعات التي كانت تحدث في زمن دعوته .

٣ ـ يدفع الشبهات و يجيب عن التساؤلات العـويصة المـريبة التي كـان يثيرها اعداء الاسلام من يهود و نصارى .

---

١ ـ سورة النحل : ٤٤ .

٤ ـ يصون الدين من التحريف و الدسّ و يراقب ما اخذه عنه المسلمون من اصول و فروع حتى لاتزل فيه اقدامهم.

هذه هي الامور التي مارسها النبيّ الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم ايّام حياته، و من المعلوم ان رحلته تخلّف فراغا هائلا في هذه المجالات الاربعة فيكون التشريع الاسلامي حينئذ امام محتملات ثلاثة:

الاوّل: ان لايبدى الشارع اهتماما بسدّ هذه الفراغات الهائلة التي ستحدث بعد الرسول، و هذا الاحتمال ساقط جدّا، لايحتاج الى البحث، فانه لاينسجم مع غرض البعثة، فان في ترك هذه الفراغات ضياعا للدين و الشريعة.

الثاني: ان تكون الامة قد بلغت بفضل جهود صاحب الدعوة في اعدادها حدّا تقدر معه بنفسها على سدّ ذلك الفراغ، غير ان التاريخ و المحاسبات الاجتماعية يبطلان هذا الاحتمال و يثبتان انه لم يقدّر للامة بلوغ تلك الذروة لتقوم بسدّ هذه الثغرات التي خلفها غياب النبيّ الاكرم، لافي جانب التفسير ولا في جانب التشريع، ولا في جانب ردّ التشكيكات و دفع الشبهات، ولا في جانب صيانة الدين عن الانحراف.

اما في جانب التفسير، فيكفي وجود الاختلاف الفاحش في تفسير آيات الذكر الحكيم حتى فيما يرجع الى عمل المسلمين يوما و ليلة.

و اما في مجال التشريع، فيكفي في ذلك الوقوف على ان التشريع الاسلامي ظهر و تكامل تدريجا على ما يقتضيه الحوادث و الحاجات الاجتماعية في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و من المعلوم ان هذا النمط كان مستمرا بعد الرسول، غير ان ماورثه المسلمون منه صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن كافيا للاجابة عن ذلك، اما الأيات القرآنية في مجال الاحكام فهي لاتتجاوز ثلاثمائة آية، و اما الاحاديث في هذا المجال، فالذي ورثته الامة لاتتجاوز خمسمائة حديث، و هذا القدر لايفي بالإجابة على جميع الموضوعات المستجدّة.

ولا نعني من ذلك ان الشريعة الاسلامية ناقصة في ايفاء اغراضها التشريعية و شمول المواضيع المستجدّة بل المقصود ان النبي ﷺ كان يراعى في ابلاغ الحكم حاجة الناس و مقتضيات الظروف الزمنية، فلابد في ايفاء غرض التشريع على وجه يشمل المواضيع المستجدة و المسائل المستحدثة ان يستودع احكام الشريعة من يخلّفه و يقوم مقامه .

و امّا في مجال ردّ الشبهات و التشكيكات و اجابة التساؤلات، فقد حصل فراغ هائل بعد رحلة النبيّ من هذه الناحية، فجاءت اليهود و النصارى تترى، يطرحون الأسئلة، حول اصول الإسلام و فروعه، ولم يكن في وسع الخلفاء آنذاك الإجابة الصحيحة عنها، كما يشهد بذلك التاريخ الموجود بايدينا .

و امّا في جانب صيانة المسلمين عن التفرقة، و الدين عن الانحراف، فقد كانت الامة الاسلامية في اشد الحاجة الى من يصون دينها عن التحريف و أبناءها عن الاختلاف، فان التاريخ يشهد على دخول جماعات عديدة من احبار اليهود و رهبان النصارى و مؤبدي المجوس بين المسلمين، فراحوا يدسّون الأحاديث الاسرائيلية و الأساطير النصرانية و الخرافات المجوسية بينهم، و يكفي في ذلك ان يذكر الانسان ما كابده البخارى من مشاق و اسفار في مختلف اقطار الدولة الاسلامية، و ما رواه بعد ذلك، فانه ألفى الأحاديث المتداولة بين المحدثين في الاقطار الاسلامية، تربو على ستمائة الف حديث، لم يصح لديه منها اكثر من اربعة آلاف، و كذلك كان شأن سائر الذين جمعوا الأحاديث و كثير من هذه الأحاديث التي صحّت عندهم كانت موضع نقد و تمحيص عند غيرهم [(١)] .

فهذه المجعولات على لسان الوحي، تقلع الشريعة من رأس و تقلب الاصول، و تتلاعب بالاحكام، و تشوّش التاريخ، او ليس هذا دليلا على عدم وفاء الأُمة بصيانة دينها عن الانحراف و التشويش .

---

١ ـ لاحظ حياة محمّد، لمحمّد حسين هيكل، الطبعة الثالثة عشر : ٤٩ ـ ٥٠ .

هذا البحث الضافي يثبت حقيقة ناصعة، و هي عدم تمكن الأُمة مع مالها من الفضل، من القيام بسدِّ الفـراغـات الهائلة التي خلفتهـا رحلة النبيّ الاكرم ﷺ و يبطل بذلك الاحتمال الثانى تجاه التشريع الاسلامي بعد عصر الرسالة .

الاحتمال الثالث : ان يستـودع صاحب الدعوة، كل ما تلقاه من المعارف و الاحكام بالوحى، و كل ما ستحتاج اليه الأُمة بعده، شخصية مثالية، لها كـفاءة تقبل هذه المعارف و الاحكام و تحملهـا، فتقوم هـى بسـدِّ هـذا الفــراغ بـعد رحلته ﷺ و بعد بطلان الاحتمالين الاولين لامناص من تعيُّن هذا الاحـتمال، فان وجود انسان مثالي كالنبيّ في المـؤهلات، عارف بالشريعة و معارف الدين، ضمان لتكامل المجتمع، و خطوة ضرورية في سبيل ارتقائه الروحى و المـعنوي، فهل يسوغ على الله سبحانه ان يهمل هذا الامـر الضروري في حـياة الانسـان الدينية ؟

ان الله سبحانه جهَّز الانسان بأجهزة ضرورية فيما يحتاج اليها في حـياته الدنيوية المادية، و مع ذلك كيف يعقل اهمال هـذا العـنصر الرئـيسي في حـياته المعنوية و الدينية ؟ و ما اجمل ما قاله ائمة اهل البيت في فلسفة وجود هذا الخلف و مدى تأثيره في تكامل الأُمة :

قال الامام علي عليه السلام :

« اللّهم بلى لاتخلو الارض من قـائم لله بـحجة، امـا ظـاهرا مشهورا وامّا خائفا مغمورا، لئلا تبطل حجج الله و بيّناته » [١] .

و قال الامام الصادق عليه السلام :

« ان الأرض لاتخلو و فيها امام كيما زاد المؤمنون شيئا ردَّهم و اذانقصوا شيئا اتمَّه لهم » [٢] .

---

١ ـ نهج البلاغة : قسم الحكم، الرقم ١٤٧ .

٢ ـ الكافي : ١ / ١٧٨ .

هذه المأثورات من ائمّة اهل البيت تعرب عن ان الغرض الداعي الى بعثة النبيّ، داع الى وجود امام يخلف النبيّ في عامة سماته، سوى ما دلّ القرآن على انحصاره به ككونه نبيًّا رسولا و صاحب شريعة .

ب ـ الامة الاسلامية و مثلث الخطر الداهم :

ان الدولة الاسلامية التي اسَّسها النبيّ الاكرم ﷺ كانت محاصرة حال وفاة النبي من جهتي الشمال و الشرق باكبر امبراطوريتين عرفهما تاريخ تلك الفترة، و كانتا على جانب كبير من القوّة و البأس، و هما الروم و ايران، و يكفي في خطورة امبراطوريه ايران انه كتب ملكها الى عامله باليمن ـ بعد ما وصلت اليه رسالة النبي تدعوه الى الاسلام ، و مزَّقها ـ « ابعث الى هذا الرجل بالحجاز، رجلين من عندك، جلدين، فليأتياني به » [1] و كفى في خطورة موقف الامبراطورية الرومانية، انه وقعت اشتباكات عديدة بينها و بين المسلمين في السنة الثامنة للهجرة، منها غزوة موتة التي قتل فيها قادة الجيش الاسلامي، وهم جعفر ابن ابي‌طالب، و زيد بن حارثة، و عبدالله بن رواحة و رجع الجيش الاسلامي من تلك الواقعة منهزما، و لاجل ذلك توجه الرسول الاكرم بنفسه على رأس الجيش الاسلامي الى تبوك في السنة التاسعة لمقابلة الجيوش البيزنطية و لكنه لم يلق احدا، فاقام في تبوك اياما ثم رجع الى المدينة، ولم يكتف بهذا بل جهز جيشا في اخريات ايّامه بقيادة اسامة بن زيد لمواجهة جيوش الروم، هذا من خارج .

و امّا من الداخل، فقد كان الاسلام و المسلمون يعانون من وطأة مؤامرات المنافقين الذين كانوا يشكلون جبهة عدوانية داخلية، اشبه بما يسمى بالطابور الخامس، فهؤلاء اسلموا بالسنتهم دون قلوبهم، و كانوا يتحينون الفرص لإضعاف الدولة الاسلامية باثارة الفتن الداخلية، ولقد انبرى القرآن الكريم لفضح المنافقين

---

١ ـ الكامل للجزري : ٢ / ١٤٥ .

و التشهير بخططهم ضد الدين و النبي في العديد من السور القرآنية وقد نزلت في حقهم سورة خاصة .

ان اهتمام القرآن بالتعرض للمنافقين المعاصرين للنبي، المتواجدين بين الصحابة ادلّ دليل على انهم كانوا قوّة كبيرة و يشكلون جماعة وافرة و يلعبون دوراً خبيثا في افساح المجال لاعداء الاسلام، بحيث لولا قيادة النبي الحكيمة لقضوا على كيان الدين، و يكفي في ذلك قوله سبحانه :

﴿ لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّىٰ جَاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللهِ وَ هُمْ كَارِهُون ﴾ [١] .

وقد كان محتملا و مترقبا ان يتحد هذا المثلث الخطير لاكتساح الاسلام و اجتثاث جذوره بعد وفاة النبي، فمع هذا الخطر المحيق الداهم، ما هي وظيفة القائد الحكيم الذي أرسى قواعد دينه على تضحيات عظيمة، فهل المصلحة كانت تقتضي تنصيب قائد حكيم عارف باحكام القيادة و وظائفها حتى يجتمع المسلمون تحت رايته و يكونوا صفا واحدا في مقابل ذاك الخطر، او ان المصلحة العامة تقتضي تفويض الامر الى الأُمة حتى يختاروا لانفسهم اميراً مع ما يحكيه التاريخ لنا من سيطرة الروح القبلية على المسلمين آنذاك، و يكفي شاهدا على ذلك ما وقع من المشاجرات بين المهاجرين و الانصار يوم السقيفة [٢] .

ان القائد الحكيم هو من يعتنى بالأوضاع الاجتماعية لأُمته، و يلاحظ الظروف المحيطة بها، و يرسم على ضوئها ما يراه صالحا لمستقبلها، وقد عرفت ان مقتضى هذه الظروف هو تعيين القائد و المدبّر، لادفع الامر الى الأُمة، و الى ما ذكرنا ينظر قول الشيخ الرئيس ابن سينا في حق الامام :

« و الاستخلاف بالنص اصوب فان ذلك لايؤدي الى التشغب

---

١ ـ سورة التوبة : ٤٨ .

٢ ـ راجع السيرة النبوية : ٢ / ٦٥٩ ـ ٦٦٠ .

و التشاغب و الاختلاف» [1].

ج ـ نصب الامام لطف الهي:

هذا حاصل ما سلكناه في بيان وجوب تنصيب الخليفة و الإمام للأُمة الاسلامية من جانب النبيّ الاكرم ﷺ على ضوء العقل الفطري و دراسة التاريخ الاسلامي و شؤون الرسالة النبوية و مسؤولياتها الخطيرة. و هذا المسلك يقرب مما سلكه مشايخنا الإمامية في هذا المجال من الاستناد بقاعدة اللطف، و في ذلك يقول السيد المرتضى:

«و الذي يدل على ما ادّعيناه ان كل عاقل عرف العادة و خالط الناس، يعلم ضرورة ان وجود الرئيس المصيب النافذ الامر، السديد التدبير ترتفع عنده التظالم و التقاسم و التباغي او معظمه، او يكون الناس الى ارتفاعه اقرب، و ان فقد من هذه صفته يقع عنده كل ما اشرنا اليه من الفساد او يكون الناس الى وقوعه اقرب، فالرياسة على ما بيّنّاه لطف في فعل الواجب و الامتناع من القبيح، فيجب ان لايخلّي الله تعالى المكلفين منها، و دليل وجوب الالطاف يتناولها» [2].

هذا الاستدلال كما ترى مؤلف من مقدمتين:

الاولى: ان نصب الامام لطف من الله على العباد.

الثانية: ان اللطف واجب على الله لما يقتضيه حكمته تعالى.

---

١ ـ الشفاء، الالهيات، المقالة العاشرة، الفصل الخامس، ص ٥٦٤.

٢ ـ الذخيرة في علم الكلام: ٤١٠ ط مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

اما المقدمة الاولى، فلان اللطف هو ما يقرب الى الطاعة و يبعد عن المعصية ولـو بالأعداد، و بـالضـرورة ان نصـب الامام كـذلـك لما به مـن بيـان المعـارف و الاحكام الألهية و حفظ الشريعة من الزيادة و النقصان و تنفيذ الاحكام و رفع الظلم و الفساد و نحوها .

و امّـا المقدمة الثانية، فلان ترك هذا اللطف من الله سبحانه اخلال بغرضه و مطلوبه و هو طاعة العباد له و ترك معصيته فيجب على الله نصبه لئـلا يخـلّ بغرضه و لاينافي اللطف فـي نصبه سلب العباد سلطانه او غيبته، لان الله سبحانه قد لطف بهم بنصب المُعِدّلهم، و هم فوّتوا اثر اللطف عن انفسهم و الى هذا اشار المحقق الطوسي بقوله :

« الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض ... و وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منا » [1] .

و اوضحه العلّامة الحلي، بقوله :

« لطف الامامة يتم بامور : منها ما يجب على الله تعالى و هو خلـق الامـام و تمكينه بالتصرف و العلم و النص عليه باسمه و نسبـه، و هـذا قد فعله الله تعالى، و منها ما يجب على الامام و هو تحمله للامامة و قبوله لها و هذا قد فعله الامام ، و منها ما يجب على الرعية و هو مساعدته و النصرة له و قبول اوامره و امتثال قوله، و هذا لم يفعله الرعـية، فكـان مـنع اللـطف الكامل منهم لامن الله تعالى ولا من الامام» [2] .

---

١ ـ كشف المراد ، المقصد الخامس : ٢٨٤ .

٢ ـ المصدر السابق : ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .

مناظرة هشام بن الحكم مع عمرو بن عبيد:

ناظر هشام بن الحكم ـ و هو من ابرز اصحاب الامام الصادق عليه السلام في علم الكلام، مع عمرو بن عبيد و هو من مشايخ المعتزلة ـ في مسألة الإمامة و صارت النتيجة افحام هشام لعمرو عند جمع من تلامذته، و اليك ما رواه الكليني في ذلك:

علي بن ابراهيم عن ابيه، عن الحسن بن ابراهيم، عن يونس بن يعقوب، قال كان عند ابي‌عبدالله عليه السلام جماعة من اصحابه منهم حمران بن اعين، و محمّد بن النعمان و هشام بن سالم و الطيّار و جماعة فيهم هشام بن الحكم و هو شاب، فقال ابو عبدالله عليه السلام:

« يا هشام ألاتخبرني كيف صنعت بعمرو بن عبيد ؟ و كيف سألته ؟ ».

فقال هشام: يا ابن رسول الله اني أُجلُّك و استحييك ولا يعمل لساني بين يديك.

فقال ابو عبدالله عليه السلام:

« اذا امرتكم بشيء فافعلوا ».

قال هشام: بلغني ما كان فيه عمرو بن عبيد و جلوسه في مسجد البصرة، فعظم ذلك عليّ، فخرجت اليه و دخلت البصرة يوم الجمعة، فأتيت مسجد البصرة، فاذا انا بحلقة كبيرة فيها عمرو بن عبيد و عليه شملة سوداء، متّزربها من صوف، و شملة مرتديا بها و الناس يسألونه، فاستفرجت الناس، فأفرجوا لى، ثم قعدت في آخر القوم على ركبتيّ، ثم قلت: ايها العالم: اني رجل غريب تأذن لي في مسألة ؟

فقال لي: نعم.

فقلت له: الك عين ؟

فقال : يا بُني ايّ شيء هذا من السؤال و شيء تراه كيف تسأل عنه ؟

فقلت : هكذا مسألتي .

فقال : يا بُنيَّ سل و ان كانت مسألتك حمقا .

قلت : اَجِبْني فيها . قال لي : سَل .

قلت : الك عين ؟ قال نعم ، قلت : فما تصنع بها ؟

قال : أرى بها الألوان و الاشخاص .

قلت : فلك انف ؟ قال : نعم، قلت فما تصنع به ؟

قال : اشم به الرائحة، قلت : الك فم ؟ قال : نعم، قلت : فما تصنع به ؟ قال : اذوق به الطعم .

قلت : فلك أُذن ؟ قال : نعم، قلت : فما تصنع بها ؟ قال : اسمع بها الصوت، قلت : الك قلب ؟

قال : نعم، قلت : فما تصنع به ؟ قال : أُميِّز به كلما ورد على هذه الجوارح و الحواس .

قلت : او ليس في هذه الجوارح غنى عن القلب ؟ فقال لاٰ ، قلت : و كيف ذلك و هي صحيحة سليمة ؟

قال : يا بني : ان الجوارح اذاشكت في شيء شَمَّته او رأته او ذاقته او سمعته، رَدَّته الى القلب فيستيقن اليقين و يبطل الشك .

فقلت له : فانما اقام الله القلب لشك الجوارح ؟

قال : نعم .

قلت : لابد من القلب و الاّ لم تستيقن الجوارح ؟

قال : نعم .

فقلت له: يا ابامروان فالله تبارك و تعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها اماما يصحح لها الصحيح و يتيقن به ما شك فيه، و يترك هذا الخلق كلّهم في حيرتهم و شكهم و اختلافهم، لايقيم لهم اماما يردّون اليه شكهم و حيرتهم، و يقيم لك اماما لجوارحك ترد اليه حيرتك و شكك ؟

فسكت ولم يقل لى شيئا ... ثم ضمّني اليه و أقعدني في مجلسه، و زال عن مجلسه و ما نطق حتى قمت .

فضحك ابوعبدالله عليه السلام و قال: يا هشام: مَنْ علّمك هذا ؟

قلت: شيء أخذته منك و ألّفته .

فقال عليه السلام: هذا و الله مكتوب في صحف ابراهيم و موسى [1].

و لعل قوله عليه السلام: هذا و الله مكتوب الخ، اشارة الى ان مسألة نصب الخليفة و الامام التي يحكم بها العقل الصريح، كانت من سنن الانبياء و المرسلين، و انما ذكر ابراهيم و موسى لما كان لهما من المكانة الخاصة في هذا المجال، و لذلك ايضا ذكر القرآن ما استدعياه من الله سبحانه في امر الإمامة و الوزارة [2] و يدل على ذلك ايضا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم انه قال:

«كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء كلّما هلك نبيّ خلفه نبيّ، و انه لانبيّ بعدي، و سيكون بعدي خلفاء يكثرون» [3].

و ظاهر الحديث ان استخلاف الخلفاء في الامة الاسلامية، كاستخلاف الانبياء في الامم السالفة، و من المعلوم ان الاستخلاف كان هناك بالتنصيص .

---

١ ـ الكافي: ج ١، كتاب الحجة، باب الاضطرار الى الحجة، الحديث ٣ .

٢ ـ سورة البقرة: ١٢٤ و سورة طه: ٣٠ .

٣ ـ جامع الاصول لابن اثير الجزري: ٤٤٣ الفصل الثاني.

الفصل الخامس

وجوب العصمة في الامام

اتفق اهل السنة على ان العصمة ليست من شرائط الإمام اخذا بمبادئهم حيث ان الخلفاء بعد رسول الله ﷺ لم يكونوا بمعصومين، قال التفتازاني :

« و احتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابي‌بكر و عمر و عثمان، مع الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم ... و حاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الإمام » [1] .

وامّاالشيعة الامامية فقداتفقت كلمتهم على هذا الشرط، قال الشيخ المفيد:

«اتفقت الامامية على‌ان‌إمام الدين لايكون الّا معصوما من الخلاف لله تعالى » [2] .

و قال ايضا :

« اقول : ان الائمة القائمين مقام الانبياء في تنفيذ الاحكام و اقامة الحدود و حفظ الشرائع و تأديب الأنام معصومون كعصمة الأنبياء » [3] .

---

١ ـ شرح المقاصد : ٥ / ٢٤٩ .

٢ ـ اوائل المقالات : ٤٧ الطبعة الثانية .

٣ ـ نفس المصدر : ٧٤ .

ثم انهم استدلوا على وجوب العصمة بوجوه، نكتفي ببعضها :

١ـ الامام حافظ للشريعة كالنبي صلى الله عليه وآله وسلم :

ان حقيقة الامامة عند الامامية ـ كما عرفت ـ هي القيام بوظائف الرسول بعد رحلته، فيجب ان يكون الامام متمتعا بما يتمتع به النبي من الكفاءات و المؤهلات، و منها كونه مصونا عن الخطأ في العلم والعمل لكي تتحفظ الشريعة به و يكون هاديا للناس الى مرضاة الله سبحانه، و اليه اشار العلّامة الحلي بقوله :

« ذهبت الامامية الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح و الفواحش من الصغر الى الموت عمدا و سهوا، لانهم حفظة الشرع و القوّامون به، حالهم في ذلك كحال النبي صلى الله عليه وآله وسلم » [(١)].

و ناقش فيه التفتازاني بقوله :

« ان نصب الامام الى العباد الذين لاطريق لهم الى معرفة عصمته بخلاف النبي » [(٢)].

و الجواب عنه ظاهر بما تقدّم من بطلان القول بان نصب الامام مفوّض الى العباد، و لنا ان نعكس و نقول : وجوب عصمة الامام مما يحكم به العقل الصريح بالتأمل في حقيقة الامامة و الغرض منها، و حيث ان الناس لا طريق لهم الى معرفة عصمة الامام كما اعترف به الخصم، فلايكون نصبه مفوّضا اليهم .

١ـ دلائل الصدق : ٢ / ٧ الطبعة الاولى، القاهرة ١٣٩٦هـ.

٢ـ شرح المقاصد : ٥ / ٢٤٨ .

٢ـ آية ابتلاء ابراهيم عليه السلام :

قال سبحانه :

﴿ وَ اِذِابْتلىٰ اِبراهيم رَبُّه بِكَلماتٍ فَاَتَمَّهُنَّ قالَ اِنّي جاعِلُكَ لِلنّاسِ اماماً قال و من ذُريتى قال لاينالُ عَهْدِي الظّالمين ﴾ [1] .

الاستدلال بالاية على المقصود رهن بيان امرين :

الاوّل : مـا هو المقصود من الامامة التى انعم الله سبحانه بهـا عـلى نـبيه الخليل عليه السلام ؟

الثاني : ما هو المراد من الظالمين ؟

اما الاوّل : فقال بعضهم ان المراد من الامامة، هي النبوّة و الرسالة، و يرده ان ابراهيم كان نبيا قبل تنصيبه اماما، و ذلك لانه طلب الامامة لذريَّته، فكان له عند ذلك ولد او اولاد، و من المعلوم ان ابراهيم لم يرزق ولدا الّا في اوان الكـبر بنص القرآن الكريم، حيث قال :

﴿اَلْحَمْدُ للهِ الَّذي وَهَبَ لي عَلَى الْكِبَرِ اِسْماعِيلَ وَاِسْحاقَ﴾ [2] .

و على ذلك يجب ان تكون الامامة الموهوبة للخليل غير النبوّة، و الظاهر ان المراد منها هي القيادة الإلهية للمجتمع، مضافا عـلى تحـمّل الوحي و ابلاغه، فان هناك مقامات ثلاثة :

ـ مقام النبوّة، و هو منصب تحمّل الوحي .

ـ مقام الرسالة، و هو منصب ابلاغه الى الناس .

---

١ ـ سورة البقرة : ١٢٤ .

٢ ـ سورة ابراهيم : ٣٩ .

ـ مقام الامامة، و هو منصب القيادة و تنفيذ الشريعة في المجتمع بقوَّة و قدرة .

و الأمامة التي يتبناها المسلمون بعد رحلة النبي الاكرم، تتحد واقعيتها مع هذه الأمامة .

و امّا الثاني : اعني المراد من الظالمين، فالظلم في اللغة هو وضع الشيء في غير موضعه و مجاوزة الحد الذى عينه الشرع، و المعصية من وضع الشيء (العمل) في غير موضعه، فالمعصية من مصاديق الظلم، قال سبحانه :

﴿ وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدودَ اللهِ فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُون ﴾ [١] .

ثم ان الظاهر من صيغة الجمع المحلى باللام، ان الظلم بكل الوانه و صوره مانع عن نيل هذا المنصب الالهى، و تكون النتيجة ممنوعية كل فرد من افراد الظلمة عن الارتقاء الى منصب الامامة، سواء أكان ظالما في فترة من عمره ثم تاب و صار غير ظالم، او بقى على ظلمه، فالظالم عندما يرتكب الظلم يشمله قوله سبحانه : ﴿ لاٰ يَنالُ عَهْدِي الظّالِمِينَ ﴾ فصلاحيته بعد ارتفاع الظلم يحتاج الى دليل .

و على ذلك فكل من ارتكب ظلما و تجاوز حدا في يوم من ايام عمره، او عبد صنما، و بالجملة ارتكب ما هو حرام، فضلا عما هو كفر، ليس له اهليّة منصب الامامة، و لازم ذلك كون المؤهل للامامة طاهرا من الذنوب من لدن وضع عليه قلم التكليف، الى اخر حياته، و هذا ما يرتئيه الأمامية في عصمة الامام .

و مما يؤكد ما ذكرناه ان الناس بالنسبة الى الظلم على اقسام اربعة :

١ ـ من كان طيلة عمره ظالما .

---

١ ـ سورة البقرة : ٢٢٩ .

٢ ـ من كان طاهرا و نقيا في جميع فترات عمره.

٣ ـ من كان ظالما في بداية عمره، و تائبا في آخره.

٤ ـ عكس الثالث.

و حاشى ابراهيم عليه السلام ان يسأل الامامة للقسم الاوّل و الرابع من ذريته، وقد نصَّ سبحانه على انه لاينال عهده الظالم، و هو لاينطبق الّا على القسم الثالث، فاذا خرج هذا القسم بقي القسم الثاني و هو المطلوب.

٣ـ آية اطاعة اولي الأمر:

قال سبحانه:

﴿اَطِيعُوااللهَ وَ اَطيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الأَمْرِ مِنْكُم﴾[1].

انه تعالى امر بطاعة اولى الامر على وجه الاطلاق، ولم يقيده بشيء و من البديهي انه سبحانه لا يرضى لعباده الكفر و العصيان ولوكان على سبيل الاطاعة عن شخص آخر، و عليه تكون طاعة اولي الامر فيما اذا امروا بالعصيان محرَّما.

فمقتضى الجمع بين هذين الامرين ان يكون اولوالامر الذين وجبت اطاعتهم على وجه الاطلاق معصومين لايصدر عنهم معصية مطلقا، فيستكشف من اطلاق الامر بالطاعة اشتمال المتعلق على خصوصية تصدّه عن الامر بغير الطاعة.

و ممَّن صرَّح بدلالة الآية على عصمة اولى الامر الامام الرازي في تفسيره، و لكنه لم يستثمر نتيجة ما هداه اليه استدلاله المنطقي، حيث استدرك قائلاً بانا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم و الوصول اليه و استفادة الدين و العلم منه،

---

١ ـ سورة النساء: ٥٩.

فلامناص من كون المراد هو اهل الحلّ و العقد [١].

يلاحظ عليه: انه اذا دلّت الآية على عصمة اولي الامر فيجب علينا التعرّف عليهم و ادّعاء العجز هروب من الحقيقة، فهل العجز يختص بزمانه او كان يشمل زمان نزول الآية، و الثاني باطل قطعا، فانه لايعقل ان يأمر الوحي الالهي باطاعة المعصوم ثم لايقوم بتعريفه حين النزول، و بالتعرّف عليه في عصر النزول، يعرف المعصوم في ازمنة متأخرة عنه حلقة بعد اخرى.

هذا مع ان تفسير « اولي الامر » بأهل الحلّ و العقد تفسير بما هو اشد غموضا، فهل المراد منهم، العساكر، و الضباط، او العلماء و المحدّثون، او الحكام و السياسيون، او الكل، و هل اتفق اجتماعهم على شيء ولم يخالفهم لفيف من المسلمين ؟!

و هناك نصوص من الكتاب و السنة تدل على عصمة اهل بيت النبي و عترته، كآية التطهير و حديث الثقلين و غير ذلك، تركنا البحث عنها لرعاية الاختصار [٢].

---

١ ـ مفاتيح الغيب : ١٠ / ١٤٤ .

٢ ـ راجع الالهيات : ٢ / ٦٢٧ ـ ٦٣١ و ٦٠٧ ـ ٦١١، الطبع الاولى .

الفصل السادس

النصوص الدينية
و تنصيب علي عليه السلام للامامة

قد تبين بما قدّمناه من الأبحاث على ضوء الكتاب و السنة و من خلال مطالعة تاريخ الاسلام و المحاسبة في الامور الاجتماعية و السياسية، و في ظلّ هداية العقل الصريح، ان خليفة النبي ﷺ و امام المسلمين يجب ان يكون منصوبا من جانب الرسول باذن من الله سبحانه، و عندئذٍ يلزمنا الرجوع الى الكتاب و السنة لنقف على ذلك القائد المنصوب فنقول :

ان من احاط بسيرة النبي ﷺ يجد علي بن ابي‌طالب وزير رسول‌الله في امره و ولي عهده و صاحب الامر من بعده، و من وقف على اقوال النبي و افعاله في حلّه و ترحاله، يجد نصوصه في ذلك متواترة، كما ان هناك آيات من الكتاب العزيز تهدينا الى ذلك، و نحن نكتفي في هذا المجال بذكر آية الولاية من الكتاب و نتبعها بحديثي المنزلة و الغدير :

آية الولاية :

قال سبحانه :

﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُه وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ ﴾ [1].

---

١ ـ سورة المائدة : ٥٥ .

و قبل الاستدلال بالآية نذكر شأن نزولها، روى المفسرون عن انس بن مالك و غيره ان سائلا اتى المسجد و هو يقول من يقرض الملىء الوفي، و عليّ راكع يشير بيده للسائل : اخلع الخاتم من يدي فما خرج احد من المسجد حتى نزل جبرئيل بـ:

﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ ﴾[1].

و اليك توضيح الاستدلال :

ان السابر في كتب اللغة يرى انهم يذكرون في تفسير المولى امورا، يبدو انها معان مختلفة له مثلا يقول صاحب القاموس :

« المولى، و المالك، و العبد، و المعتِق، و المعتَق، و الصاحب، و القريب كابن العم و نحوه، و الجار، و الحليف، والابن، و العم، و النزيل، و الشريك، و ابن الاخت، و الوليّ، و الرب، و الناصر، و المنعم، و المنعم عليه، و المحب، و التابع، و الصهر .

والحق انه ليس للمولى الّا معنى واحد و هو الأولى بالشيء و تختلف هذه الاولوية بحسب المتعلّق و خصوصية الموارد،

١ ـ رواه الطبري في تفسيره : ٦ / ١٨٦ و الجصاص في احكام القرآن : ٢ / ٤٤٦ و السيوطي في الدر المنثور : ٢ / ٢٩٣ و غيرهم و انشأ حسان بن ثابت في ذلك ابياته المعروفة و هي :

أبا حسن تفديك نفسي و مهجتي ... و كل بطيء في الهدى و مسارع
ايذهب مدحي و المحبين ضايعا ... و ما المدح في ذات الاله بضايع
فانت الذي اعطيت اذ أنت راكع ... فدتك نفوس القوم يا خير راكع
بخاتمك الميمون يا خير سيد ... و يا خير شار ثم يا خير بايع
فانزل فيك الله خير ولاية ... و بيّنها في محكمات الشرايع

و اول من تنبَّه الى هذا ابن البطريق الحلّي (م/ ٦٠٠) » [١] .

و على هذا فتفسير الولى بالمحب و الناصر و الصديق من باب خلط المتعلّق بالمفهوم، مع انه لوكان الولي ـ في الآية ـ بمعنى الناصر او المحب يلزم وحدة الولى و المولى عليه في قوله ﴿ و الذين آمنوا ﴾ لان كل مؤمن ناصر لاخيه و محب له، مع ان ظاهر الآية ان هناك اولياء ثلاثة :

١ ـ الله، ٢ ـ رسوله، ٣ ـ المومنون بالشروط الثلاثة .

و ان هناك مُولّى عليه و هو غير الثلاثة، ولايتحقق ذلك الّا بتفسير الوليّ بالزعيم و المتصرف في شؤون المولّى عليه، فهؤلاء الثلاثة اولياء و غيرهم مولّى عليهم .

ثم ان تقييد الولي من المؤمنين بالاوصاف الثلاثة، و تقييد ايتاء الزكاة بحال الركوع يجعل الكلّي مخصَّصا في فرد واحد، و هو مثل قولك : « رأيت رجلا سلَّم عليَّ امس قبل كلٍّ احد ... كما قد عرفت شأن النزول للآية .

فان قلت : اذا كان المراد من قوله ﴿ الذين آمنوا ﴾ هو الامام علي بن ابي‌طالب عليه السلام فلما ذاجيىء بلفظ الجماعة ؟

قلت : جيىء بذلك ليرغب الناس في مثل فعله فينالوا مثل ثوابه، و لينبِّه على ان سجيَّة المؤمنين يجب ان تكون على هذه الغاية من الحرص على البر و الاحسان و تفقّد الفقراء حتى ان لزمهم امر لايقبل التأخير وهم في الصلاة، لم يؤخروه الى الفراغ منها [٢] .

و هناك وجه آخر اشار اليه الشيخ الطبرسي، و هو ان النكتة في اطلاق

---

١ ـ عمدة عيون صحاح الاخبار : ١١٤ ـ ١١٥ لابن البطريق .

٢ ـ الكشاف : ١ / ٦٤٩، دارالكتاب العربي، بيروت .

لفظ الجمع على امير المؤمنين، تفخيمه و تعظيمه، و ذلك ان اهل اللـغة يـعبّرون بلفظ الجمع عن الواحد على سبيل التعظيم، و ذلك اشهر في كلامهم من ان يحتاج الى الاستدلال عليه (١).

ربما يقـال ان المراد من الولي في الآية ليس هو المتصرف، بل المراد الناصر و المحب بشهـادة ما قبلها و ما بعدها، حيـث نهى الله المؤمنين ان يتخـذوا اليهود و النصارى اولياء و ليس المراد منه الاّ النصرة و المحبة، فلو فُـسّرت في الآيـة بالمتصرف يلزم التفكيك (٢).

و الجواب عنه واضح بما تقدم من ان الولى ليس الّا بمعنى واحـد و هـو الأولى، غير انه يختلف متعلّق الولاية حسب اختلاف من يتصف بالولاية و يقوم بهـا، فلو كان الولي هـو الله و الرسول و خليفته يكـون متعلق الولاية هو النفس و النفيس، فهم أولى بالتصرف في كل مايمت الى المؤمنين .

ولـو كـان الولي هـو الاب و الجـد يكون متعلّـق الولاية شـؤون الصغير و مصالحه، فيكون اولى بالتصرف من الصغير في امواله و شؤونه و منها تزويجه بالغير .

ولو كان الموصوف رئيس القبيلة و افرادها، حيث كـان الرائـج في عـهد الجـاهلية عقد ولاء الدفاع بين القبائل، فيكون هو اولى بالدفاع عن المـنتهى في النوائب و النوازل، الى غير ذلك من الموارد المختلفة حسب الموصوف .

حديث « المنزلة » :

روى اهل السير و التاريخ ان رسول الله ﷺ خلّف علي بن ابي‌طالب

---

١ ـ مجمع البيان : ٣ ـ ٤ / ٢١١ .

٢ ـ الاشكال للرازي فى مفاتيح الغيب : ١٢ / ٢٨ .

على اهله في المدينة عند توجهه الى تبوك، فارجف به المنافقون، و قالوا ما خلّفه الّا استثقالا له و تخوّفا منه، فضاق صدره بذلك فاخذ سلاحه و اتى النبي و ابلغه مقالتهم، فقال ﷺ :

«كذبوا، و لكني خلّفتك لما تركت ورائي فارجع واخلف في اهلي و اهلك افلا ترضى يا علي ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى، الّا انه لانبي بعدي ؟ » [1] .

اضافة كلمة « منزلة » و هي اسم جنس الى هارون يقتضي العموم، فالرواية تدل على ان كل مقام و منصب كان ثابتا لهارون فهو ثابت لعلي الّا ما استثني و هو النبوّة، بل الاستثناء ايضا قرينة على العموم ولولاه لما كان وجه للاستثناء، و كون المورد هو الاستخلاف على الاهل لايدل على الاختصاص، فان المورد لايكون مخصِّصا، كما لو رأيت ان الجنب يمس آية الكرسي مثلا فقلت له لا يمسَّن آيات القرآن محدث، يكون دليلا على حرمة مس القرآن على الجنب مطلقا .

و امّا منزلة هارون من موسى فيكفي في بيانها قوله سبحانه ـ حكاية عن موسى :

﴿ وَ اجْعَلْ لِي وزيراً مِنْ اَهْلِي * هٰارُونَ اَخِي * اُشْدُدْ بِهِ اَزْرِي * وَ اَشْرِكْهُ فِي اَمْرِي ﴾ [2] .

وقد اوتي موسى جميع ذلك كما يقول سبحانه :

---

١ ـ السيرة النبوية لابن هشام : ٢ / ٥١٩ ـ ٥٢٠ . وقد نقله من اصحاب الصحاح، البخاري في غزوة تبوك : ٦ / ٣ ط ١٣١٤ و مسلم في فضائل علي : ٧ / ١٢٠ و ابن ماجة في فضائل اصحاب النبي : ١ / ٥٥ و الامام احمد في غير مورد من مسنده، لاحظ : ١ / ١٧٣، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٥، ٢٣٠ و غيرهم من الأثبات الحفاظ .

٢ ـ سورة طه : ٢٩ ـ ٣٢ .

﴿ قالَ قَدْ اوُتيتَ سؤلكَ يا مُوسىٰ ﴾ [1].

حديث « الغدير » :

حديث الغدير، ممّا تواترت به السنة النبوية و تواصلت حلقات اسانيده منذ عهد الصحابة والتابعين الى يومنا الحاضر، رواه من الصحابة (١١٠) صحابيا و من التابعين (٨٤) تابعيا، وقد رواه العلماء و المحدثون في القرون المتلاحقة، وقد اغنانا المؤلفون في الغدير عن اراءة مصادره و مراجعه و كفاك في ذلك كتب لمّة كبيرة من اعلام الطائفة، منهم العلّامة السيد هاشم البحراني (م / ١١٠٧) مؤلف غاية المرام، و السيد ميرحامد حسين الهندي (م / ١٣٠٦) مؤلف « العبقات » و العلّامة الاميني (م / ١٣٩٠) مؤلف « الغدير » و السيد شرف‌الدين العاملي (م / ١٣٨١) مؤلف « المراجعات » .

و مجمل الحديث هو ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اَذَّن في الناس بالخروج الى الحج في السنة العاشرة من الهجرة، و اقل ما قيل انه خرج معه تسعون الفا، فلما قضى مناسكه و انصرف راجعا الى المدينة و وصل الى غدير « خم »، و ذلك يوم الخميس، الثامن عشر من ذى الحجة، نزل جبرئيل الأمين عن الله تعالى بقوله :

﴿ يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّك ﴾

فامر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يردّ من تقدّم، و يحبس من تأخّر حتى اذا اخذ القوم منازلهم نودى بالصلاة، صلاة الظهر، فصلّى بالناس، ثم قام خطيبا وسط القوم على اقتاب الابل، و بعد الحمد والثناء على الله سبحانه و أخذ الاقرار من الحاضرين بالتوحيد و النبوّة و المعاد، و الايصاء بالثقلين، و بيان ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أولى بالمؤمنين من انفسهم، أخذ بيد علي فرفعها حتى رؤي

١ ـ سورة طه : ٣٦ .

بياض أبطيها و عرفه القوم اجمعون، ثم قال:

« من كنت مولاه، فعليّ مولاه ـ يقولها ثلاث مرّات ـ ».

ثم دعا لمن والاه، و على من عاداه، و قال:

« الا فليبلّغ الشاهد الغائب ».

ثم لم يتفرّقوا حتى نزل امين وحي الله بقوله:

﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي﴾ الآية.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

« الله اكبر على اكمال الدين و اتمام النعمة، و رضى الرب برسالتي و الولاية لعليّ من بعدي ».

ثم اخذ الناس يهنئون عليا، و ممَّن هنَّاه في مقدّم الصحابة الشيخان ابوبكر و عمر كلّ يقول:

« بَخٍّ بَخٍّ، لك ياابن ابي‌طالب، أصبحت مولايَ و مولى كل مؤمن و مؤمنة ».

دلالة الحديث:

ان دلالة الحديث على امامة مولانا اميرالمؤمنين دلالة واضحة، لم يشك فيها اي عربي صميم عصر نزول الحديث و بعده الى قرون ولم يفهموا من لفظة المولىٰ الّا الامامة، و تتابع هذا الفهم فيمن بعدهم من الشعراء الى ان ولد الدهر امام المشككين فجاء بتشكيكات، كسائر تشكيكاته التي تاب منها عند احتضاره [1].

---

١ ـ لمادنا اجله املى على تلميذه ابراهيم بن بكر الاصفهاني وصية في ٢١ / محرم / ٦٠٦ و جاء في الوصية قوله: « فاعلموا اني كنت رجلا محبّا للعلم، فقلت في كل شيء شيئا لا اقف على كميّة و كيفية، سواء أكان حقا او باطلا او غثا او سمينا » دائرة المعارف لفريدوجدي: ٤ / ١٤٨.

ان هناك قرائن حالية و مقالية تجعل الحديث كالنص في ان المراد من المولى هو الاولى بالتصرف في شؤون المؤمنين على غرار ما كان للنبي ﷺ من الولاية .

اما القرائن الحالية (المقامية) فبيانها بكلمة جامعة انا لو فرضنا ان لفظ المولى مشترك بين المعانى التي ذكروها، الّا انه لايمكن ارادة غيره في المقام، اما لاستلزامه الكفر، كما اذا اريد منه الرب، او الكذب كما اذا اريد منه العم، والابن، و ابن الاخت، و المعتِق و المعتَق و العبد و المالك، و المنعم عليه، و الشريك، و الحليف و هذا واضح .

و اما الصاحب و الجار و النزيل، و القريب، فلايمكن ارادة شيء من هذه المعاني، لسخافته، لاسيما في هذا المحتشد الرهيب و في اثناء المسير و رمضاء الهجير، و حراجة الموقف .

و امّا المنعم، فلا ملازمة بين ان يكون كل من انعم عليه رسول الله ﷺ فعليّ منعمٌ عليه .

و امّا الناصر و المحب، فسواء كان كلامه ﷺ اخباراً او انشاءً، فاحتمالان ساقطان، اذليسا بأمر مجهول عندهم ولا لهما من الأهمية على حدّ اوجب ابلاغهما في ذلك الموقف الحرج .

فلم يبق من المعانى الّا الاولى بالتصرف، و المراد منه المتصرف في الامر و متوليه، و هذا ما اقرَّ به التفتازاني لكنه رمى الحديث بعدم التواتر، قال :

> **« المولى قد يراد به المعتِق و المعتَق و الحليف، و الجار، و ابن العم، و الناصر، و الاولى بالتصرف، و ينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى، ليطابق صدر الحديث، و لانه لا وجه للخمسة الاول و هو ظاهر، ولا للسادس لظهوره، و عدم احتياجه الى البيان و جمع الناس لاجله » .**

ثم قال :

« لاخفاء في ان الولاية بالناس، و التولّي و المالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي، وهو معنى الامامة »[١] .

و امّا القرائن المقالية فمتعددة نشير الى بعضها :

القرينة الاولى : صدر الحديث و هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم :

« الست اولى بكم من انفسكم » .

او ما يؤدي مؤدّاه من الفاظ متقاربة، ثم فرّع على ذلك قوله :

« فمن كنت مولاه فعليّ مولاه » وقد روى هذا الصدر من حفاظ اهل السنة مايربو على اربع و ستين عالما » [٢] .

القرينة الثانية : التكبير على اكمال الدين، حيث لم يتفرّقوا بعد كلامه صلى الله عليه وآله وسلم حتى انزل امين وحي الله بقوله تعالى :

﴿ اليوم اكملت لكم دينكم ﴾ الاية .

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :

« الله اكبر على اكمال الدين و اتمام النعمة، و رضى الرب برسالتي، و الولاية لعلي من بعدي » .

فايّ معنى يكمل به الدين و تتم به النعمة، و يرضى به الرب في عداد الرسالة، غير الامامة التي بها تمام الرسالة و كمال نشرها و توطيد دعائمها .

القرينة الثالثة : نعي النبيّ نفسه الى الناس حيث انه يعرب عن انه سوف يرحل من بين اظهرهم فيحصل بعده فراغ هائل، و انه يُسدّ بتنصيب علي في مقام الولاية .

---

١ ـ شرح المقاصد : ٥ / ٢٧٣ ـ ٢٧٤ .

٢ ـ لاحظ تقولهم في كتاب الغدير، ج ١، موزّعين حسب قرونهم .

و غير ذلك من القرائن التي استقصاها شيخنا المتتبع في غديره [١].

لماذا اعرض الصحابة عن مدلول حديث الغدير ؟

اقوى مستمسك لمن يريد التخلص من الاعتناق بالنص المتواتر الجليّ في المقام، هو انه لو كان الأمر كذلك فلماذا لم تأخذه الصحابة مقياسا بعد النبي؟ وليس من الصحيح اجماع الصحابة و جمهور الأُمة على ردّ ما بلَّغه النبيّ في ذلك المحتشد العظيم .

والجواب عنه ان من رجع الى تاريخ الصحابة يرى لهذه الامور نظائر كثيرة في حياتهم السياسية، و ليكن ترك العمل بحديث الغدير من هذا القبيل منها « رزيّة يوم الخميس » رواها الشيخان و غيرهما [٢]، و منها سريّة اسامة [٣] و منها صلح الحديبية و اعتراض لفيف من الصحابة [٤]، ولسنا بصدد استقصاء مخالفات القوم لنصوص النبي و تعليماته، فان المخالفة لاتقتصر على ما ذكر بل تربوا على نيف و سبعين موردا، استقصاها بعض الاعلام [٥].

و على ضوء ذلك لايكون ترك العمل بحديث الغدير، من اكثرية الصحابة دليلا على عدم تواتره، او عدم تمامية دلالته، و المشكلة كلها في هذا الباب، هي ان القوم البسوا مجموع الصحابة لباس العصمة على وجه لايكادون يخالفون الكتاب

---

١ ـ المصدر السابق : ٣٧٠ ـ ٣٨٣ .

٢ ـ اخرجه البخاري في غير مورد لاحظ ج ١، باب كتابة العلم،الحديث ٣، و ج ٤/ ٧٠ و ج ٦/ ١٠ من النسخة المطبوعة سنة ١٣١٤ و الامام احمد في مسنده ج ١ / ٣٥٥ .

٣ ـ طبقات ابن سعد : ٢ / ١٨٩ ـ ١٩٢ ، الملل و النحل للشهرستاني : ١ / ٢٣ .

٤ ـ صحيح البخاري : ٢ / ٨١ كتاب الشروط ، صحيح مسلم : ٥ / ١٧٥ باب صلح الحديبية و الطبقات الكبرى لابن سعد : ٢ / ١١٤ .

٥ ـ لاحظ كتاب النص و الاجتهاد للسيد الامام شرف الدين .

و السنــة قيد شعرة، فمن ذلك يشكل عليهم القول بان القوم خالفوا تنصيص النبيّ و تنصيبه لعليّ عليه السلام .

ولكنها عقيدة تضاد الكتاب و السنة و التاريخ، كما بيّناه في موضع آخر [1].

---

١ ـ لاحظ بحوث في الملل و النحل لشيخنا الاستاذ (دام ظله): ١ / ١٩١ ـ ٢٢٨ .

الفصل السابع

السنة النبوية
و الائمة الاثناعشر

ان النبيّ الاكرم ﷺ لم يكتف بتنصيب علي عليه السلام منصب الامامة و الخلافة، كما لم يكتف بارجاع الامة الاسلامية الى اهل بيته و عترته الطاهرة، ولم يقتصر على تشبيههم بسفينة نوح، بل قام ببيان عدد الائمة الذين يتولون الخلافة بعده، واحدا بعد واحد، حتى لايبق لمرتاب ريب، فقد روي في الصحاح و المسانيد بطرق مختلفة عن جابر بن سمرة ان الخلفاء بعد النبيّ اثناعشر خليفة كلهم من قريش، و اليك ما ورد في توصيفهم من الخصوصيات :

١ ـ لايزال الدين عزيزا منيعا الى اثني عشر خليفة .

٢ ـ لايزال الاسلام عزيزا الى اثني عشر خليفة .

٣ ـ لايزال الدين قائما حتى تقوم الساعة، او يكون عليكم اثناعشر خليفة .

٤ ـ لايزال الدين ظاهرا على من ناوأه حتى يمضي من امتي اثناعشر خليفة.

٥ ـ لايزال هذا الامر صالحا حتى يكون اثناعشر اميرا .

٦ ـ لايزال الناس بخير الى اثني عشر خليفة [1] .

---

١ ـ راجع صحيح البخاري : ٩ / ٨١ باب الاستخلاف ، صحيح مسلم : ٦ / ٣ كتاب الامارة، باب الناس تبع لقريش ، مسند احمد : ٥ / ٨٦ـ١٠٨ ، مستدرك الحاكم : ٣ / ٦١٨ .

وقد اختلفت كلمة شراح الحديث في تعيين هؤلاء الائمة، ولاتجد بينها كلمة تشفي العليل، و تروي الغليل، الّا ما نقله القندوزي عن بعض المحققين، قال :

« ان الاحاديث الدالة على كون الخلفاء بعده اثني‌عشر، قد اشتهرت من طرق كثيرة، ولايمكن ان يحمل هذا الحديث على الخلفاء بعده من الصحابة، لقلّتهم عن اثني‌عشر و لايمكن ان يحمل على الملوك الامويين لزيادتهم على الاثني‌عشر و لظلمهم الفاحش الّا عمر بن عبدالعزيز ... ولا يمكن ان يحمل على الملوك العباسيين لزيادتهم على العدد المذكور و لقلّة رعايتهم قوله سبحانه :

﴿ قُلْ لاٰ اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْراً اِلَّا الْمَودَّةَ فِي الْقُرْبىٰ ﴾ .

و حديث الكساء، فلابد من ان يحمل على الائمة الإثني عشر من اهل بيته و عترته لأنهم كانوا اعلم اهل زمانهم، و اجلّهم، و اورعهم، و اتقاهم، و اعلاهم نسبا، و افضلهم حسبا، و اكرمهم عندالله، و كانت علومهم عن آبائهم متصلة بجدّهم صلى الله عليه و آله و بالوراثة اللّدنية، كذا عرّفهم اهل العلم و التحقيق، و اهل الكشف و التوفيق .

و يؤيد هذا المعنى و يرجحه حديث الثقلين و الاحاديث المتكثرة المذكورة في هذا الكتاب و غيرها » [١] .

اقول : الانسان الحر الفارغ عن كلّ رأيّ مسبق، لو امعن النظر في هذه الاحاديث و امعن في تاريخ الائمة الاثني‌عشر من ولد الرسول، يقف على ان هذه الأحاديث لاتروم غيرهم، فان بعضها يدل على ان الاسلام لاينقرض ولاينقضي حتى يمضي في المسلمين اثناعشر خليفة، كلهم من قريش، و بعضها يدل على ان عزّة الاسلام انما تكون الى اثني‌عشر خليفة، و بعضها يدل على ان الدين قائم الى قيام الساعة و الى ظهور اثني‌عشر خليفة و غير ذلك من العناوين .

---

١ ـ ينابيع المودّة، للشيخ سليمان المعروف بالبلخي القندوزي : ٤٤٦ ط اسطنبول عام ١٣٠ .

و هذه الخصوصيات لاتوجد في الامة الاسلامية الّا في الائمة الإثني‌عشر المعروفين عند الفريقين [١] ، خصوصا ما يدل على ان وجود الائمة مستمرّ الى آخر الدهر و من المعلوم ان آخر الائمة هو المهديّ المنتظر الذي يعد ظهوره من اشراط الساعة .

ثم انه قد تضافرت النصوص في تنصيص الامام السابق على الامام اللاحق، فمن اراد الوقوف على هذه النصوص، فليراجع الى الكتب المؤلفة في هذا الموضوع [٢] .

---

١ ـ و هم : علي بن ابي‌طالب، و ابناه الحسن و الحسين سيدا شباب اهل الجنة، و علي بن الحسين السجاد، و محمّد بن علي الباقر، و جعفر بن محمّد الصادق، و موسى بن جعفر الكاظم، و علي بن موسى الرضا، و محمّد بن علي التقي، و علي بن محمّد النقي، و الحسن بن علي العسكري، و حجة العصر المهدي المنتظر ـ صلوات الله و سلامه عليهم اجمعين ـ.

٢ ـ لاحظ الكافي : ج ١، كتاب الحجة، كفاية الأثر، لعلى بن محمّد بن الحسن الخزاز القمي من علماء القرن الرابع، اثبات الهداة للشيخ الحر العاملي، و هو اجمع كتاب في هذا الموضوع .

الفصل الثامن

الامام الثاني عشر في الكتاب و السنّة

ان افاضة القول في تعريف ائمة اهل البيت عليهم السلام ببيان علومهم و فضائلهم و نتائج جهودهم في مجال العلوم الدينية، و تربية الشخصيات المبرّزة في مجال العلم و العمل، و مالاقوه من اضطهاد خلفاء عصرهم يحتاج الى موسوعة كبيرة، و لاجل ذلك طوينا الكلام عن ذلك، الّا ان الاعتقاد بالامام المنتظر لمّا كان اصلا رصينا من ابحاث الامامة للشيعة، و كان الاعتقاد به ـ في الجملة ـ مشتركا بين طوائف المسلمين، رجحنا القاء الضوء على هذا الاصل على وجه الاجمال فنقول :

كل من كان له المام بالحديث، يقف على تواتر البشارة عن النبيّ و اله و اصحابه، بظهور المهدي في آخر الزمان لأزالة الجهل و الظلم و نشر العلم و اقامة العدل، و اظهار الدين كلّه ولو كره المشركون، وقد تضافر مضمون قول الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله وسلم :

« لولم يبق من الدنيا الّايوم واحد لطوّل الله ذلك اليوم، حتى يخرج رجل من ولدي، فيملؤها عدلا و قسطا، كما ملئت جورا و ظلما » [1].

ولو وجد هنا خلاف بين طوائف المسلمين فهو الاختلاف في ولادته، فان الاكثرية من اهل السنة يقولون بانه سيولد في آخر الزمان، لكن معتقد الشيعة

---

١ ـ لاحظ مسند احمد : ١ / ٩٩ و ٣ / ١٧ و ٧٠ .

بفضل الروايات الكثيرة هو انه ولد في « سُرَّ من رأى » عام ٢٥٥ بعد الهجرة النبوية و غاب بأمر الله سبحانه سنة وفاة والده عام / ٢٦٠ و سوف يظهره الله سبحانه ليتحقق عدله .

و نحن نكتفي في المقام بذكر فهرس الروايات التي رواها السنة و الشيعة :

١ ـ البشارة بظهوره	٦٥٧ رواية
٢ ـ انه من اهل بيت النبيّ الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم	٣٨٩ رواية
٣ ـ انه من اولاد الامام علي عليه السلام	٢١٤ رواية
٤ ـ انه من اولاد فاطمة الزهراء عليها السلام	١٩٢ رواية
٥ ـ انه التاسع من اولاد الحسين عليه السلام	١٤٨ رواية
٦ ـ انه من اولاد الامام زين العابدين عليه السلام	١٨٥ رواية
٧ ـ انه من اولاد الحسن العسكري عليه السلام	١٤٦ رواية
٨ ـ انه يملأ الارض قسطا و عدلا	١٣٢ رواية
٩ ـ ان له غيبة طويلة	٩١ رواية
١٠ ـ انه يعمر عمرا طويلا	٣١٨ رواية
١١ ـ الأمام الثاني عشر من ائمة اهل البيت عليهم السلام	١٣٦ رواية
١٢ ـ الاسلام يعم العالم كلّه بعد ظهوره	٢٧ رواية
١٣ ـ الروايات الواردة حول ولادته [١]	٢١٤ رواية

---

١ ـ وقد الف غير واحد من اعلام السنة كتبا حول الامام المهدي عليه السلام ،كالحافظ ابو نعيم الاصفهاني له كتاب « صفة المهدي » و الكنجي الشافعي له « البيان في اخبار صاحب الزمان » و ملا علي المتقي له « البرهان في علامات مهدي آخر الزمان » و عباد بن يعقوب الرواجني له « اخبار المهدي » و السيوطي، له « العرف الوردي في اخبار المهدي » و ابن حجر، له « القول المختصر في علامات المهدي المنتظر » و الشيخ جمال الدين الدمشقي له « عقد الورد في اخبار الامام المنتظر » و غيرهم قديما و حديثا .

ولـم ير التضعيف لاخبـار الامام المهدي الاّ من ابن خلدون في مقدمته، وقد فنّد مقاله الاستاذ احمد محمّد صدّيق برسالة اسماها « ابراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون » [١]، قال بعض المحققين من اهل السنة ـ ردا لمـزعمة ابـن خلدون ـ : « ان المشكلة ليست مشكلة حديث او حديثين، او رواية او روايتين، انها مجموعة من الاحاديث و الآثار تبلغ الثمانين تقريبا، اجتمع على تناقلها مئات الرواة و اكثر، من صاحب كتاب صحيح » .

فلماذا نردّ كلّ هذه الكمية ؟ أكلّها فاسدة ؟ لو صح هذا الحكم لانهار الدين ـ و العياذ بالله ـ نتيجـة تطرّق الشـك و الظـن الفاسد الى ما عداها مـن سـنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

ثم اني لا اجد خلافا حول ظهور المهدي، او حول حاجة العالم اليه، و انما الخلاف حول من هو، حسني، او حسيني ؟ سيكون في آخر الزمان، او موجود الان ولا عبرة بالمدّعين الكاذبين فليس لهم اعتبار .

و اذا نظرنا الـى ظهـور المهدي، نظرة مجرّدة، فاننا لانجد حرجا من قبولها و تصديقها، او على الاقل عدم رفضها .

وقد يتأيد ذلك بالأدلة الكثيرة و الاحاديث المتعددة، و رواتها مسـلمون مؤتمنون، و الكتـب التـي نقلتها الينـا كتب قيمة، و الترمذي مـن رجال التخريج و الحكم، بالاضافة الى ان احاديث المهدي لهـا ما يصح ان يكون سـندا لهـا في البخاري و مسلم، كحديث جابر في مسلم الذي فيه « فيقول اميرهم (اي لعيسى) تعال صَلِّ بنا » [٢] و حديث ابي‌هريرة في البخاري و فيه :

---

١ ـ و اخيرا نشر شخص يدعى احمد المصـري رسالة اسماها (المهدي و المهدوية) قـام ـ بزعمه ـ بردّ احاديث المهدي و انكر تلك الاحاديث الهائلة البالغة فوق حد التواتر، جهلا منه بالسنة و الحديث .

٢ ـ صحيح مسلم : ١ / ٩٥ باب نزول عيسى .

«و كيف بكم اذا نزل فيكم المسيح بن مريم و امامكم منكم»[1].

فلا مانع من ان يكون هذا الامير و هذا الامام هو المهدي .

يضاف الى هذا ان كثيرا من السلف رضي الله عنهم، لم يعارضوا هذا القول، بل جاءت شروحهم و تقريراتهم موافقة لاثبات هذه العقيدة عند المسلمين»[2].

اسئلة حول المهدي المنتظر (عج):

ان القول بان الامام المهدي لمّا يزال حيّ منذ ولادته الى الآن، و انه غائب سوف يظهر بامرالله سبحانه أثار أسئلة حول حياته و امامته اهمها مايلي :

١ ـ كيف يكون اماما و هو غائب ؟

٢ ـ لماذا غاب ؟

٣ ـ كيف يمكن ان يعيش انسان هذه المدة الطويلة ؟

٤ ـ متى يظهر ؟ (علائم ظهوره) .

وقد قام العلماء المحققون من علماء الامامية بالأجابة عليها في مؤلفات مستقلة لامجال لنقل معشار ممّا جاء فيها، و نحن نكتفي في المقام بالبحث عنها على وجه الاجمال و نحيل من اراد التبسط الى المصادر المؤلفة في هذا المجال، فنقول :

الف ـ كيف يكون اماما و هو غائب ؟

ان الغاية من تنصيب الامام هي القيام بوظائف الامامة و القيادة و هو يتوقف على كونه ظاهرا بين ابناء الامة، مشاهدا لهم، فكيف يكون اماما قائدا،

---

١ ـ صحيح البخاري : ٤ / ١٦٨ باب نزول عيسى بن مريم .

٢ ـ الدكتور عبدالباقي ، بين يدي الساعة : ١٢٣ ـ ١٢٥ .

و هو غائب عنهم ؟

و الجواب عنه بوجوه :

الاوّل : ان عدم علمنا بفائدة وجوده في زمان غيبته لايدل على عدم كونه مفيدا في زمن غيبته، و من اعظم الجهل في تحليل المسائل العلمية او الدينية هو جعل عدم العلم مقام العلم بالعدم، ولا شك ان عقول البشر لاتصل الى كثير من الامور المهمة في عالم التكوين و التشريع، بل لايفهم مصلحة كثير من سنَّته، ولكن مقتضى تنزُّه فعله سبحانه عن اللغو و العبث هو التسليم امام التشريع اذا وصل الينا بصورة صحيحة، وقد عرفت تواتر الروايات على غيبته .

الثاني : ان الغيبة لاتلازم عدم التصرف في الامر مطلقا، و هذا مصاحب موسى كان وليا من اولياءه تعالى لجأ اليه، اكبر انبياء الله في عصره كما يحكيه القرآن الكريم و يقول :

﴿ فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً ٭ قَالَ لَهُ مُوْسىَ هَلْ اَتَّبِعُكَ عَلىٰ اَنْ تعلِّمنِ مِمَّا عُلِّمت رُشْداً ﴾ [1] .

فايّ مانع حينئذٍ من ان يكون للامام الغائب في كلّ يوم و ليلة تصرفا من هذا النمط، و يؤيد ذلك ما دلَّت عليه الروايات من انه يحضر الموسم في اشهر الحج، و يحج و يصاحب الناس و يحضر المجالس .

الثالث : المسلَّم هو عدم امكان وصول عموم الناس اليه في غيبته، و امّا عدم وصول الخواص اليه، فليس بمسلَّم بل الذي دلَّت عليه الروايات خلافه، فالصلحاء من الامة الذين يستدرُّبهم الغمام، هم التشرف بلقائه و الاستفادة من نور وجوده، و بالتالي تستفيد الامة منه بواسطتهم، و الحكايات من الاولياء في

---

١ ـ سورة الكهف : ٦٥ ـ ٦٦ .

ذلك متضافرة .

الرابع : قيام الامام بالتصرف في الامور الظاهرية و شؤون الحكومة لاينحصر بالقيام به شخصا و حضورا، بل له تولية غيره على التصرف في الامور كما فعل الامام المهدي ارواحناله الفداء في غيبته، ففي الغيبة الصغرى (٢٦٠ ـ ٣٢٩) كان له وكلاء اربعة، قاموا بحوائج الناس، و كانت الصلة بينه و بين الناس مستمرة بهم و في الغيبة الكبرى نصب الفقهاء و العلماء العدول العالمين بالاحكام للقضاء و اجراء السياسيات و اقامة الحدود و جعلهم حجة على الناس، كما جاء في توقيعه الشريف « و امّا الحوادث العامة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا، فانّهم حجتي عليكم و انا حجة الله عليهم » [1] .

و الى هذه الأجوبة اشار الامام المهدي عليه‌السلام في آخر توقيع له الى بعض نوّابه بقوله :

« و اما وجه الانتفاع في غيبتي، فكالانتفاع بالشمس، اذا غيّبتها عن الابصار، السحاب » [2] .

ب ـ لماذا غاب المهدي عليه‌السلام ؟

ان ظهور الامام بين الناس، يترتب عليه من الفائدة مالايترتب عليه في زمان الغيبة، فلماذا غاب عن الناس، حتى حرموا من الاستفادة من وجوده، و ما هي المصلحة التي أخفته عن أعين الناس ؟

الجواب :

ان هذا السؤال يجاب عليه بالنقض و الحلّ :

---

١ ـ كمال الدين للصدوق : الباب ٤٥، الحديث ٤، ص ٤٨٥ .

٢ ـ المصدر السابق .

امّا النقض، فبما ذكرناه في الاجابة عن السؤال الاول، فان قصور عقولنا عن ادراك أسباب غيبته، لايجرّنا الى انكار المتضافرات من الروايات، فالاعتراف بقصور أفهامنا أولى من ردّ الروايات المتواترة، بل هو المتعين.

و امّا الحلّ، فان اسباب غيبته، واضحة لمن امعن فيما ورد حولها من الروايات، فان الامام المهدي عليه‌السلام هو آخر الائمة الاثني‌عشر الذين وعد بهم الرسول، و أناط عزّة الاسلام بهم، و من المعلوم ان الحكومات الاسلامية لم تقدرهم، بل كانت لهم بالمرصاد، تلقيهم في السجون، و تريق دماءهم الطاهرة، بالسيف او السم، فلوكان ظاهرا، لاقدموا على قتله، اطفاءاً لنوره، فلاجل ذلك اقتضت المصلحة ان يكون مستورا عن اعين الناس، يراهم و يرونه ولكن لايعرفونه، الى ان تقتضي مشيئة الله سبحانه ظهوره، بعد حصول استعداد خاص في العالم لقبوله، و الانضواء تحت لواء طاعته، حتى يحقق الله تعالى به ما وعد به الامم جمعاء من توريث الارض للمستضعفين.

وقد ورد في بعض الروايات اشارة الى هذه النكتة، روى زرارة قال: سمعت أباجعفر (الباقر عليه‌السلام) يقول: ان للقائم غيبة قبل ان يقوم، قال: قلت ولم؟ قال: يخاف، قال زرارة: يعني القتل.

و في رواية اخرى: يخاف على نفسه الذبح [1] و سيوافيك ما يفيدك عند الكلام عن علائم ظهوره.

ج ـ الامام المهدي و طول عمره:

ان من الاسئلة المطروحة حول الامام المهدى، طول عمره في فترة غيبته، فانه ولد عام ٢٥٥، فيكون عمره الى الاعصار الحاضرة اكثر من الف و مائة

---

١ ـ لاحظ كمال الدين: الباب ٤٤، الحديث ٨ و ٩ و ١٠، ص ٢٨١.

و خمسين عاما، فهل يمكن في منطق العلم ان يعيش انسان هذا العمر الطويل ؟

و الجواب :

من وجهين، نقضا و حلّا .

اما النقض، فقد دلّ الذكر الحكيم على ان شيخ الانبياء عاش قرابة الف سنة، قال تعالى :

﴿ فَلَبِثَ فِيْهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ عَاماً ﴾ (١) .

وقد تضمّنت التوراة اسماء جماعة كثيرة من المعمَّرين، و ذكرت احوالهم في سفر التكوين (٢) .

وقد قام المسلمون بتأليف كتب حول المعمرين، ككتاب المعمرين لابي حاتم السجستاني، كما ذكر الصدوق اسماء عدة منهم فى كتاب كمال الدين (٣) ، و العلّامة الكراجكي في رسالته الخاصة، باسم « البرهان على صحة طول عمر الامام صاحب الزمان » (٤) و العلّامة المجلسي في البحار (٥) و غيرهم .

و امّا الحلّ، فان السؤال عن امكان طول العمر، يعرب عن عدم التعرّف على سعة قدرة الله سبحانه :

﴿ وَ مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِه ﴾ (٦) .

---

١ ـ سورة العنكبوت : ١٤ .

٢ ـ التوراة، سفر التكوين، الاصحاح الخامس، الجملة ٥ ، و ذكر هناك اعمار آدم، و شيث و نوح و غيرهم .

٣ ـ كمال الدين : ٥٥٥ .

٤ ـ البرهان على طول عمر الامام صاحب الزمان، للكراجكي، ملحق بـ« كنز الفوائد » له ايضاً الجزء الثاني لاحظ في ذكر المعمرين : ١١٤ ـ ١٥٥ ط دارالاضواء ، بيروت ١٤٠٥ .

٥ ـ بحار الانوار : ٥١ / ٢٢٥ ـ ٢٩٣ .

٦ ـ سورة الانعام : ٩١ .

فـانـه اذا كانت حيـاتـه و غيبتـه و سائر شـؤونـه، برعاية الله سبحانه، فـايّ مشكلة في ان يمـدّ الله سبحانه في عمره ماشاء، و يدفع عنه عوادي المرض و يرزقه عيش الهناء .

و بعبارة اخرى، ان الحياة الطويلة، امّا ممكنة في حدّ ذاتها او ممتنعة، و الثاني لـم يقل به احـد، فتعيّن الاول، فلا مانع من ان يقوم سبحانه بمـدّ عـمر وليّـه، لتحقيق غرض من اغراض التشريع .

اضف الى ذلك ما ثبت في علم الحياة، من امكان طول عمر الانسـان اذا كان مراعيا لقواعد حفظ الصحة و ان موت الانسان في فترة متدنية، ليس لقصور الاقتضاء، بل لعوارض تمنع عن استمرار الحياة، و لو امكن تحصين الانسان منها بالأدوية و المعالجات الخاصة لطال عمره ماشاء .

و هناك كلمات ضافية من مهرة علم الطب في امكان اطالة العمر، و تمديد حياة البشر، نشرت في الكتب و المجلات العلمية المختلفة [١] .

و بالجملة، اتفقـت كلمة الاطباء على ان رعاية اصـول حـفظ الصـحة، تـوجـب طول العمر، فكلّما كثـرت العناية برعاية تلـك الاصـول، طـال العمـر، و من هنا اسست شركات تضمن حياة الانسان الى امد مـعلوم تحت مـقررات خاصة و حدود معيّنة، جارية على قوانين حفظ الصحة، فـلو فـرض في حـياة شخص اجتماع موجبات الصحة من كل وجه، طال عمره الى ما شاءالله .

و اذا قرأت ما تدونه اقلام الاطباء في هذا المجال، يتضح لك معنى قـوله سبحانه :

﴿ فَلَوْلاَ اَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِيْنَ ❁ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ اِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ ﴾ [٢] .

---

١ ـ لاحظ مجله المقتطف، الجزء الثالث من السنة التاسعة و الخمسين .

٢ ـ سورة الصافات : ١٤٣ و ١٤٤ .

فاذا كان عيش الانسان في بطون الحيتان، في اعماق المحيطات، ممكنا الى يوم البعث، فكيف لايعيش انسان على اليابسة، في اجواء طبيعية، تحت رعاية الله و عنايته، الى ما شاء ؟

د ـ ما هي علائم ظهور المهدى (عج)؟

اذا كان للامام الغائب، ظهورا بعد غيبة طويلة، فلابد من ان يكون لظهوره علائم و اشراط، تخبر عن ظهوره، فما هي هذه العلائم ؟

الجواب :

ان ما جاء في كتب الاحاديث من الحوادث و الفتن الواقعة في آخر الزمان على قسمين :

قسم هو من أشراط الساعة و علامات دنو القيامة .

و قسم هو ما يقع قبل ظهور المهدي المنتظر .

و ربما وقع الخلط بينهما في الكتب، و نحن نذكر القسم الثانى منهما، و هو عبارة عن امور عدة، منها :

١ ـ النداء في السماء .

٢ ـ الخسوف و الكسوف في غير مواقعها .

٣ ـ الشقاق و النفاق في المجتمع .

٤ ـ ذيوع الجور و الظلم و الهرج و المرج في الامة .

٥ ـ ابتلاء الانسان بالموت الاحمر و الابيض .

٦ ـ قتل النفس الزكية .

٧ ـ خروج الدجال .

٨ ـ خروج السفياني .

و غير ذلك مما جاء في الاحاديث الاسلامية [١] .

هذه هي علامات ظهوره، و لكن هناك امور تمهّد لظهوره، و تسهّل تحقيق اهدافه نشير الى ابرزها :

١ ـ الاستعداد العالمي : و المراد منه ان المجتمع الانساني ـ بسبب شيوع الفساد ـ يصل الى حد، يقنط معه من تحقق الاصلاح بيد البشر، و عن طريق المنظمات العالمية التي تحمل عناوين مختلفة، و ان ضغط الظلم و الجور على الانسان يحمله على ان يذعن و يقرَّ بأنّ الاصلاح لايتحقق الّا بظهور اعجاز الهي و حضور قوّة غيبية، تدمِّر كل تلك التكتلات البشرية الفاسدة، التي قيدت بأسلاكها اعناق البشر .

٢ ـ تكامل العقول : ان الحكومة العالمية للامام المهدي عليه السلام لاتتحقق بالحروب و النيران و التدمير الشامل للاعداء، و انما تتحقق برغبة الناس اليها، و تأييدهم لها، لتكامل عقولهم و معرفتهم .

يقول الامام الباقر عليه السلام في حديث له يرشد فيه الى انه اذا كان ذلك الظرف، تجتمع عقول البشر و تكتمل احلامهم :

> **« اذا قام قائمنا، وضع الله يده على رؤوس العباد، فيجمع بها عقولهم و تكتمل به احلامهم »** [٢] .

فقوله عليه السلام : يجمع بها عقولهم، بمعنى ان التكامل الاجتماعي يبلغ بالبشر الى الحد الذي يقبل فيه تلك الموهبة الالهية، ولن يترصد للثورة على الامام

---

١ ـ لاحظ في الوقوف على هذه العلائم، بحار الانوار : ٥٢ / الباب ٢٥، ص ١٨١ ـ ٣٠٨، كتاب المهدي، للسيد صدر الدين الصدر (م ١٣٧٣) و منتخب الأثر للطف الله الصافي : ٤٢٤ ـ ٤٦٢ .

٢ ـ منتخب الأثر : ٤٨٣ .

و الانقلاب عليه، و قتله او سجنه .

٣ ـ تكامل الصناعات : ان الحكومة العالمية الموحدة لاتتحقق الّا بتكامل الصناعات البشرية، بحيث يسمع العالم كله صوته و نداءه، و تعاليمه و قوانينه في يوم واحد، و زمن واحد .

قال الامام الصادق عليه‌السلام :

«ان المؤمن في زمان القائم، و هو بالمشرق، يرى اخاه الذي في المغرب وكذا الذي في المغرب يرى اخاه الذي بالمشرق» [١] .

٤ ـ الجيش الثوري العالمي : ان حكومة الامام المهدي عليه‌السلام و ان كانت قائمة على تكامل العقول و لكن الحكومة لاتستغني عن جيش فدائي ثائر و فعّال، يمهد الطريق للامام عليه‌السلام، و يواكبه بعد الظهور الى تحقق اهدافه و غاياته المتوخّاة.

---

١ ـ منتخب الاثر : ٤٨٣ .

الباب السابع

في المعاد

▣ و فيه عشرة فصول :

الفصل الاوّل : براهين اثبات المعاد .

الفصل الثاني : براهين تجرد النفس الناطقة .

الفصل الثالث : المعاد الجسماني و الروحاني .

الفصل الرابع : براهين بطلان التناسخ .

الفصل الخامس : القبر و البرزخ .

الفصل السادس : الحساب و الشهود .

الفصل السابع : الميزان و الصراط .

الفصل الثامن : الشفاعة في القيامة .

الفصل التاسع : الاحباط و التكفير .

الفصل العاشر : الاجابة عن اسئلة حول المعاد .

الفصل الاوّل

براهين اثبات المعاد

الاعتقاد بالمعاد عنصر اساسي في كل شريعة لها صلة بالسّماء بحيث تصبح الشرايع بدونه مسالك بشرية ماديّة لاتمتُّ الى الله بصلة، وقد بيَّن الذكر الحكيم وجود تلك العقيدة في الشرايع السماوية من لدن آدم الى المسيح [1] وقد اهتم به القرآن الكريم اهتماما بالغا يكشف عنه كثرة الآيات الواردة في مجال المعاد، وقد قام بعضهم باحصاء ما يرجع اليه في القرآن فبلغ زهاء الف و اربعمائة آية، و كان السيد العلّامة الطباطبائي ﷺ يقول بانه ورد البحث عن المعاد في القرآن في آيات تربو على الالفين، و لعلّه ضم الاشارة اليه الى التصريح به، و على كل تقدير فهذه الأيات الهائلة تعرب عن شدة اهتمام القرآن به .

لاشك ان المعاد امر ممكن في ذاته و انما الكلام في وجوب وقوعه، و هناك وجوه عقلية تدل على ضرورة وجود نشأة الأخرة هدانا اليها القرآن الكريم :

الاوّل ـ صيانة الخلقة عن العبث :

يستدل الذكر الحكيم على لزوم المعاد بان الحياة الاخروية هي الغاية من

---

١ ـ راجع في ذلك الآيات : ٢٤ ، ٣٥ ، ٣٦ من سورة الاعراف و ١٧ ، ١٨ من سورة نوح و ٤١ من سورة ابراهيم و ٨٧ من سورة الشعراء و ١٧ من سورة العنكبوت و ٥ ، ٣٢ ، ٤٠ ، ٤٣ من سورة غافر و ٥٥ ـ ٥٧ من سورة آل عمران .

خلق الانسان و انه لولاها لصارت حياته منحصرة في اطار الدنيا و لأصبح ايجاده و خلقه عبثا و باطلا، و الله سبحانه منزّه عن فعل العبث، يقول سبحانه:

﴿اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَ اَنَّكُمْ إلَيْنا لاتُرْجَعُونَ﴾ [1].

و من لطيف البيان في هذا المجال قوله سبحانه:

﴿ وَ ما خَلَقْنا السَّمواتِ وَ الارضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبينَ * ما خَلَقْناهُما اِلّا بِالْحَقِّ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لايَعْلَمُونَ * اِنَّ يَوْمَ الفَصْلِ ميقاتُهُمْ اَجْمَعينَ ﴾ [2].

ترى انه يذكر يوم الفصل بعد نفي كون الخلقة لعباً، و ذلك يعرب عن ان النشأة الاخروية تصون الخلقة عن اللغو و اللعب.

و يقرب من ذلك الآيات التي تصفه تعالى بانه الحق، ثم يرتب عليه احياء الموتىٰ و النشأة الأخرة، يقول سبحانه:

﴿ ذٰلِكَ بِاَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَ اَنَّهُ يُحيي الْمَوْتىٰ ... ﴾ [3].

الى غير ذلك من الآيات [4].

الثاني ـ المعاد مقتضى العدل الالهي:

ان العباد فريقان: مطيع و عاص، و التسوية بينهم بصورها [5] المختلفة خلاف العدل، فهنا يستقل العقل بانه يجب التفريق بينهما من حيث الثواب

---

١ ـ سورة المؤمنون: ١١٥.

٢ ـ سورة الدخان: ٣٨ـ٤٠.

٣ ـ سورة الحج: ٦.

٤ ـ لاحظ الحج: ٦٢ـ٦٦؛ لقمان: ٣٠ـ٣٣.

٥ ـ و هي: اثابة الجميع، و عقوبة الجميع، و تركهم سدى من دون ان يحشروا.

و العقاب، و بما ان هذا غير متحقق في النشأة الدنيوية، فيجب ان يكون هناك نشأة اخرى يتحقق فيها ذلك التفريق، و الى هذا البيان يشير المحقق البحراني بقوله :

« انا نرى المطيع و العاصي يدركهما الموت من غير ان يصل الى احد منهما ما يستحقه من ثواب او عقاب، فان لم يحشروا ليوصل اليهما ذلك المستحق لزم بطلانه اصلا » [١] .

و الى هذا الدليل العقلي يشير قوله تعالى :

﴿ اَمْ نَجْعَلُ الَّذِيْنَ آمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ كَالْمُفْسِدِيْنَ فِي الْاَرْضِ * اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِيْنَ كَالْفُجّار ﴾ [٢] .

و قوله تعالى :

﴿ اَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمينَ كَالْمُجرِمِينَ * مالَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [٣] .

و قوله سبحانه :

﴿ اِنَّ السّاعَةَ آتِيَةٌ اَكادُ اُخْفِيْها لِتُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعىٰ ﴾ [٤] .

فقوله : ﴿ لتجزى ﴾ اشارة الى ان قيام القيامه تحقيق لمسألة الثواب و العقاب اللذين هما مقتضى العدل الالهي .

---

١ ـ قواعد المرام : ١٤٦ .

٢ ـ سورة ص : ٢٨ .

٣ ـ سورة القلم : ٣٥ـ٣٦ .

٤ ـ سورة طه : ١٥ .

الثالث ـ المعاد مجلى لتحقق مواعيده تعالى:

انه سبحانه قد وعد المطيعين بالثواب في آيات متضافرة، ولا شك ان انجاز الوعد حسن و التخلّف عنه قبيح، فالوفاء بالوعد يقتضي وقوع المعاد، قال المحقق الطوسي:

«و وجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث»[1].

و الى هذا البرهان يشير قوله سبحانه:

﴿ رَبَّنا اِنَّكَ جامِعُ النّاسِ لِيَومٍ لارَيْبَ فِيه اِنَّ الله لايُخْلِفُ الْمِيعاد ﴾[2].

تنبيه:

ان القرآن الكريم أكّد بوجه بليغ على قدرة الخالق و علمه فيما اجاب عن شبهات المخالفين، و الوجه في ذلك واضح، لان جلّ شبهاتهم ناشئة عن الغفلة او الجهل بالقدرة المطلقة و العلم الوسيع لله تعالى، فان احياء الموتى ليس من المحالات الذاتية و انما ينكر من ينكر او يستبعده لجهله بقدرة الله المطلقة و علمه الشامل و اليك فيمايلى نماذج من الآيات في هذا المجال:

﴿ هُوَ الَّذي يَبدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعيدُه وَهُو اَهْونُ عَلَيْه ﴾[3].

﴿ وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَّ نَسِيَ خَلْقَه قالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيْمٌ * قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ

---

١ ـ كشف المراد، المقصد السادس، المسألة الرابعة.

٢ ـ سورة آل عمران: ٩.

٣ ـ سورة الروم: ٢٧.

بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ ﴾[١] .

﴿ وَ قَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لاَتَأْتِيْنَا السَّاعَةُ قُلْ بَلىٰ وَ رَبِّيْ لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لاَيَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوَاتِ وَلاَ فِي الْأَرْضِ وَلاَ أَصْغَرُ مِنْ ذٰلِكَ وَلاَ أَكْبَرُ إِلَّا فِيْ كِتَابٍ مُّبِيْنٍ ﴾[٢] .

﴿ ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّه يُحْيِي الْمَوْتىٰ وَ أَنَّه عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ﴾[٣] .

﴿ ءَإِذَا مِتْنَـا وَكُنَّـا تُرَاباً ذٰلِـكَ رَجْـعٌ بَعِيْدٌ * قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيْظٌ ﴾[٤] .

---

١ ـ سورة يس : ٧٨ ـ ٧٩ .

٢ ـ سورة سبا : ٣ .

٣ ـ سورة الحج : ٦ .

٤ ـ سورة ق : ٣ ـ ٤ .

الفصل الثاني

براهين تجرّد النفس الانسانية

ان بعض شبهات منكري المعاد ناشيء عن توهم ان الانسان ليس الاّ مجموعة خلايا و عروق و اعصاب و عظام و جلود تعمل بانتظام، فاذا مات الانسان صار ترابا و لايبقى من شخصيته شيء، فكيف يمكن ان يكون الانسان المعاد هو نفس الانسان في الدنيا، و عليه فلايتحقق المقصود من المعاد و هو تحقيق العدل الالهي باثابة المطيع و عقوبة العاصي، و لعلّه الى هذه الشبهة يشير قولهم :

﴿ ائذا ضَلَلْنا فِي الأرْضِ ائِنّا لَفِي خَلْقٍ جَديدٍ ﴾ [1] .

وقد اجاب سبحانه عنها بقوله :

﴿ قُلْ يَتوفّاكُمْ مَلك المَوْتِ الَّذي وَكِّل بِكُمْ ثُمَّ إلىٰ ربِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾ [2] .

يعني ان شخصيتكم الحقيقية لاتضل ابدا في الارض، فانها محفوظ لايتغير و لايضل، و تلك الشخصية هي ملاك وحدة الانسان المحشور في الآخرة و الانسان الدنيوي، فالآيه تعرب عن بقاء الروح بعد الموت و تجرّدها عن المادة، و هذا الجواب هو الاساس لدفع اكثر الشبهات حول المعاد الجسماني .

لقد شغل امر تجرّد الروح بال المفكرين، و استدلوا عليه بوجوه عقلية عدّة،

---

١ ـ سورة السجدة : ١٠ .

٢ ـ سورة السجدة : ١١ .

كما اهتم القرآن الكريم ببيانه في لفيف من آياته، و فيمايلي نسلك في البحث عن تجرّد الروح هذين الطريقين : العقلي و النقلي :

الف ـ البراهين العقلية :

ان البحث العقلي في تجرّد الروح مترامي الاطراف مختلف البراهين نكتفي من ذلك ببيان برهانين و من اراد التبسط فليرجع الى الكتب المعدّة لذلك [١] .

١ ـ ثبات الشخصية الانسانية في دوامة التغيرات الجسدية :

لقد اثبت العلم ان التغير و التحول من الآثار اللازمة للموجودات المادية، فلاتنفك الخلايا التى يتكون منها الجسم البشرى عن التغير و التبدل، وقد حسب العلماء معدّل هذا التجدد فظهر لهم انه يحدث بصورة شاملة في البدن مرَّة كل عشرسنين، هذا .

و لكن كل واحد منا يحس بان نفسه باقية ثابتة في دوامة تلك التغيرات الجسميّة، و يجد ان هناك شيئاً يسند اليه جميع حالاته من الطفولية و الصباوة و الشباب، و الكهولة، فهناك وراء بدن الانسان و تحولاته البدنية حقيقة باقية ثابتة رغم تغير الاحوال و تصرم الازمنة .

فلو كانت تلك الحقيقة التى يحمل عليها تلك الصفات امراً ماديا مشمولا لسنة التغير و التحول لم يصح حمل تلك الصفات على شيء واحد حتى يقول : انا الذى كتبت هذا الخط يوم كنت صبيا او شابا، و انا الذى فعلت كذا و كذا في تلك الحالة و ذلك الوقت .

---

١ ـ لاحظ شرح الاشارات : ٢ / ٣٦٨ ـ ٣٧١؛ الاسفار: ٨ / ٣٨ ؛ اصول الفلسفة للعلّامةالطباطبائي المقالة / ٣.

٢ـ عدم الانقسام آية التجرّد :

الانقسام و التجزّء من لوازم المادة، و لاجل ذلك ذكر الفلاسفة في محله بطلان الجزء الذي لايتجزأ، و ما يسميه علم الفيزياء، جزءً لايتجزأ، فانما هو غير متجزء بالحس و اما عقلا فهو منقسم مهما تناهى الانقسام، هذا من جانب .

و من جانب آخر، كل واحد منا اذا رجع الى ما يشاهده في صميم ذاته، و يعبر عنه بـ « انا » وجده معنى بسيطا غير قابل للانقسام و التجزّي، فارتفاع احكام المادة، دليل على انه ليس بمادّي .

ان عدم الانقسام لايختص بالنفس بل هو سائد على الصفات النفسانية من الحب و البغض والإرادة و الكراهة و الاذعان و نحو ذلك، اعطف نظرك الى حبّك لولدك و بغضك لعدوك فهل تجد فيهما تركّبا، و هل يتقسمان الى اجزاء ؟ كلا ، لا .

فظهر ان الروح و آثارها، و النفس و النفسانيات كلها موجودات واقعية خارجة عن إطار المادة .

ب ـ القرآن و تجرّد النفس :

الآيات القرانية الدالة على تجرّد النفس و خلودها بعد الموت تصريحا او تلويحا كثيرة نأتي بنماذج منها :

١ ـ يقول سبحانه :

﴿ اَللهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِيْ قَضىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْاُخْرىٰ اِلىٰ اَجَلٍ مُسَمًّى اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُوْنَ ﴾[1] .

لفظة التوفى بمعنى القبض و الأخذ لا الإماتة، و على ذلك فالآية تدل على

---

١ ـ سورة الزمر : ٤٢ .

ان للانسان وراء البدن شيئا يأخذه الله سبحانه حين الموت والنوم، فيمسكه ان كتب عليه الموت، و يرسله ان لم يكتب عليه ذلك الى أجل مسمّى .

٢ ـ قال تعالى :

﴿ وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللهِ اَمْوَاتاً بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ * فَرِحِيْنَ بِمَا اٰتاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِيْنَ لَمْ يَلْحَقُوْا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ اَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَهُمْ يَحْزَنُوْنَ ﴾[1] .

و صراحة الآية غير قابلة للانكار، فانها تقول : انهم احياء اولاً، و يرزقون ثانياً، و ان لهم آثارا نفسانية يفرحون و يستبشرون ثالثاً، و تفسير الحياة، بالحياة في شعور الناس و ضمائرهم و قلوبهم، و في الأندية و المحافل تفسير مادّي للآية مخالف لما ذكر للحياة من الاوصاف الحقيقية .

٣ ـ قال تعالى :

﴿ وَ حَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوْءُ الْعَذَابِ * اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّ عَشِيّاً وَ يَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾[2] .

وجه الاستدلال بالآية على المقصود واضح .

٤ ـ قال تعالى :

﴿ قِيْلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِيْ يَعْلَمُوْنَ * بِمَا غَفَرَلِيْ رَبِّيْ وَ جَعَلَنِيْ مِنَ الْمُكْرَمِيْنَ ﴾[3] .

---

١ ـ سورة آل عمران : ١٦٩ ـ ١٧٠ .

٢ ـ سورة المؤمن : ٤٥ ـ ٤٦ .

٣ ـ سورة يس : ٢٦ ـ ٢٧ .

المخاطب لقوله : ﴿ ادخل الجنَّة ﴾ و القائل لما ذكر بعده من التمني هو مؤمن آل يس و اسمه حبيب النجّار كما ورد في الروايات. و قصته معروفة. و الآية تدل على انه باق بعد الموت يرزق في الجنة، و يتمنى ان يعلم قومه بما رزق من الكرامة .

الفصل الثالث

المعادالجسماني والروحاني

قال صدر المتالهين :

«اتفق المحققون من الفلاسفة و المليّين على حقّية المعاد و ثبوت النشأة الباقية، لكنهم اختلفوا في كيفيته، فذهب جمهور الاسلاميين و عامة الفقهاء و أصحاب الحديث الى انه جسماني فقط، بناءً على ان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم، و الماء في الورد، و الزيت في الزيتونة، و ذهب جمهور الفلاسفة و اتباع المشائين الى انه روحاني اي عقلي فقط، لأن البدن ينعدم بصوره و اعراضه لقطع تعلق النفس بها، فلايعاد بشخصه تارة اخرى، اذ المعدوم لايعاد، و النفس جوهر باق لاسبيل للفناء اليه، فتعود الى عالم المفارقات لقطع التعلقات بالموت الطبيعي .

و ذهب كثير من أكابر الحكماء و مشايخ العرفاء و جماعة من المتكلّمين كالغزالي و الكعبي و الحليمي و الراغب الاصفهاني و كثير من اصحابنا الامامية كالشيخ المفيد، و ابي جعفر الطوسي و السيد المرتضى، و المحقق الطوسي و العلّامة الحلي - رضوان الله تعالى عليهم اجمعين - الى القول بالمعادين، ذهابا الى ان النفس مجرّدة تعود الى البدن»[1] .

---

١ - الاسفار : ٩ / ١٦٥ .

المستفاد من كلامه ان الملاك في توصيف المعاد بالجسماني و الروحاني هو الاعتقاد في تجسم الروح و تجرّده، فمن يعتقد بانه جسماني فلامناص له الّا القول بان المعاد جسماني فقط، و اما من يعتقد بتجرّده، فان قال باستحالة تعلّقه بالبدن ثانيا، فلا مناص له الّا القول بان المعاد روحاني فقط، و من لايقول باستحالته يلتزم بالمعادين معا.

ولكن الذي يظهر من كلام الشيخ الرئيس ان الملاك في اتصاف المعاد بالجسماني و الروحاني هو حقيقة اللذايذ و الألام، فان قلنا بان اللذات و الالام الاخروية منحصرة في الجزئية و المحسوسة منها كان المعاد جسمانيا فقط، و ان قلنا بانها كلية و عقلية فقط كان المعاد روحانيا فقط، و ان قلنا بكلتيهما كان المعاد جسمانيا و روحانيا معا [1].

و الصحيح هو الجمع بين القولين، فالقول بالمعاد الجسماني و الروحاني معا يتوقف على امور:

١ ـ الاعتقاد بتجرّد الروح الانساني.

٢ ـ الاعتقاد بان الروح يعود الى البدن عند الحشر.

٣ ـ ان هناك آلاماً و لذايذ جزئية و كلية، جسمانية و روحانية.

المعاد الجسماني و الروحاني في القرآن الكريم:

ان من أمعن النظر في الآيات الواردة حول المعاد يقف على ان المعاد الذي يصرُّ عليه القرآن هو عود البدن الذي كان الانسان يعيش به في الدنيا و لايصدِّق عود الروح وحدها فقط، كما انه لايخص الثواب و العقاب بالجسمانية عنهما، بل يثبت ايضا ثوابا و عقابا روحانيين غير حسيين، و اليك فيما يلي نماذج من

---

١ ـ راجع كلامه في الشفاء، الالهيات، المقالة ٩، الفصل ٧.

عناوين الآيات في هذين المجالين :

١ ـ ما ورد في قصة ابراهيم و احياء عزير و بقرة بني‌اسرائيل و نحو ذلك [١] .

٢ ـ ما يصرح على ان الانسان خلق من الارض و اليها يعاد و منها يخرج [٢] .

٣ ـ ما يدل على ان الحشر عبارة عن الخروج من الأجداث و القبور [٣] .

٤ ـ ما يدل على شهادة الاعضاء يوم القيامة [٤] .

٥ ـ ما يدل على تبديل الجلود بعد نضجها و تقطع الامعاء [٥] .

هذا كله بالنسبة الى الملاك الاول، و اما بالنسبة الى الملاك الثاني، فالآيات الراجعة الى الألام و اللذايذ الحسية اكثر من ان تحصى و لا حاجة الى ذكرها فلنقتصر بالاشارة الى نماذج من الآيات الناظرة الى الالام و اللذايذ العقلية :

١ ـ قال سبحانه :

﴿ وَعَدَ اللهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِىْ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِيْنَ فِيْهَا وَ مَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِىْ جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوَانٌ مِّنَ اللهِ اَكْبَرُ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ﴾ [٦] .

---

١ ـ سورة البقرة : ٦٨ ـ ٧٣، و ٢٤٣، و ٢٥٩ ـ ٢٦٠ .

٢ ـ سورة طه : ٥٥؛ نوح : ١٨؛ الروم : ٢٥؛ الاعراف : ٢٥ .

٣ ـ سورة يس : ٥١؛ سورة القمر : ٧؛ سورة المعارج : ٤٣؛ سورة الحج : ٧ .

٤ ـ سورة النور : ٢٤؛ سورة يس : ٦٥؛ سورة فصلت : ٤١ .

٥ ـ سورة النساء : ٥٦؛ سورة محمّد : ١٥ .

٦ ـ سورة التوبة : ٧٢ .

ترى انه سبحانه يجعل رضوان الله في مقابل سائر اللذات الجسمانية و يصفه بكونه اكبر من الاولى و انه هو الفوز العظيم، و من المعلوم ان هذا النوع من اللذة لايرجع الى الجسم والبدن، بل هي لذَّة تدرك بالعقل و الروح في درجتها القصوى .

٢ ـ يقول سبحانه :

﴿ وَعَدَ اللهُ الْمُنَافِقِيْنَ وَ الْمُنَافِقَاتِ وَ الْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِيْنَ فِيْهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيْمٌ ﴾ (١) .

يظهر عظم هذا الالم بوقوع هذه الآية قبل آية الرضوان، فكأنَّ الآيتين تعربان عن اللذات و الالام العقلية التي تدركها الروح بلاحاجة الى الجسم و البدن .

٣ ـ يقول سبحانه في وصف اصحاب الجحيم :

﴿ كَذٰلِكَ يُرِيْهِمُ اللهُ اَعْمَالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَيْهِمْ ﴾ (٢) .

ان عذاب الحسرة اشدّ على النفس ممّا يحل بها من عذاب البدن و لأجل ذلك يسمّى يوم القيامة، بيوم الحسرة، قال سبحانه :

﴿ وَ اَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ ﴾ (٣) .

نختم الكلام بما افاده المحقق الطوسي في المقام حيث قال :

« اما الانبياء المتقدمون على محمد صلى الله عليه و آله و سلم فالظاهر من كلام اممهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني، و لا انزل عليه في التوراة لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاؤوا بعده، كحزقيل و شعيا عليهما السلام و لذلك اقر اليهود به، و اما في الانجيل فقد ذكر : ان الاخيار يصيرون كالملائكة و تكون لهم الحياة

---

١ ـ سورة التوبة : ٦٨ .

٢ ـ سورة البقرة : ١٦٧ .

٣ ـ سورة مريم : ٣٩ .

الأبدية، و السعادة العظيمة، و الاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني .

و امّا القرآن فقد جاء فيه كلاهما، اما الروحاني ففي مثل قوله عزّ من قائل : ﴿ فَلاَ تَعلَمُ نَفسٌ مٰا اُخْفِي لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْيُن ﴾و﴿ لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنىٰ وَزِيادَةَ ﴾ و ﴿رِضْوانٌ مِنَ الله اَكْبر ﴾ و امّا الجسماني فقد جاء اكثر من ان يعد، و اكثره مما لايقبل التأويل، مثل قوله عزّمن قائل : ﴿ قٰالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُل يُحْيِيهَا الَّذى اَنْشأَها اَوَّل مَرَّة﴾،﴿ فَاِذاهُمْ مِنَ الْاَجْداثِ اِلىٰ رَبِّهم يَنْسِلُونَ ﴾، ﴿ وَ انْظر اِلىٰ الْعِظام كَيْفَ نُنْشِزُها ثُمَّ نَكسوها لَحْماً ﴾، ﴿ اَيَحْسَبُ الْاِنْسٰانُ اَنْ لَن نَجْمَع عِظامَه بَلىٰ قٰادِرينَ عَلىٰ اَنْ نُسَوِّي بَنانَه ﴾،﴿وَ قٰالُوا لِجُلودِهم لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا ﴾ ...

اما القياس على التشبيه فغير صحيح، لان التشبيه مخالف للدليل العقلي الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع الى التأويل و امّا المعاد البدنى فلم يقم دليل، لاعقلي و لا نقلي على امتناعه، فوجب اجراء النصوص الواردة فيه على مقتضىٰ ظواهرها » [1].

شبهة الآكل و المأكول :

ان هذه الشبهة من اقدم الشبهات التي وردت في الكتب الكلامية حول المعاد الجسماني وقد اعتنى بدفعها المتكلمون و الفلاسفة الالهيون عناية بالغة، و الاشكال يقرر بصورتين نأتي بهما مع الإجابة عنهما :

---

١ ـ تلخيص المحصل : ٣٩٣ ـ ٣٩٤ ط دارالاضواء، بيروت .

الصورة الاولى:

لو أكل انسان كافر انسانا مؤمنا صار بدنه او جزء منه جزءً من بدن الكافر، و الكافر يعذب فيلزم تعذيب المؤمن و هو ظلم عليه.

و الجواب عنه واضح، فان المدرك للآلام و اللذايذ هو الروح، و البدن وسيلة لادراك ما هو المحسوس منها، و عليه فصيرورة بدن المؤمن جزءً من بدن الكافر لا يلازم تعذيب المؤمن، لان المعذّب في الحقيقة هو روح الكافر و نفسه، لاروح المؤمن، و هذا نظير أخذ كلية الانسان الحي و وصلها بانسان آخر، فلو عذّب هذا الاخير او نعّم، فالمعذّب و المنعّم هو هو، ولاصلة بينه و بين من وهب كليته اليه.

الصورة الثانية:

اذا اكل انسان انسانا يصير بدنه المأكول او جزء منه، جزء البدن الآكل، و تلك الاجزاء اما يعاد مع بدن الآكل، و اما يعاد مع بدن المأكول، او لايعاد اصلا [١] و لازم الجميع عدم عود البدن بتمامه و بعينه، اما في احدهما كما في الفرضين الاولين، او في كليهما كما في الفرض الأخير، فالمعاد الجسماني بمعنى حشر الأبدان بعينها باطل.

و المشهور عند المتكلمين في الإجابة عنه هو ان بدن الأنسان مركب من الاجزاء الاصلية و الفاضلة، و الاجزاء الاصلية باقية بعد الموت، و عند الاعادة تؤلّف و تضمّ معها اجزاء اخرى زائدة، و المعتبر في المعاد الجسماني هو اعادة تلك الاجزاء الاصلية، و الاجزاء الاصلية في كل بدن تكون فاضلة في غيره [٢]، و اليه اشار المحقق الطوسي بقوله:

---

١ ـ و اما فرض عوده مع كل من الآكل و المأكول فهو ساقط رأسا لانه محال عقلا.

٢ ـ قواعد المرام لابن ميثم البحراني: ١٤٤.

« ولايجب اعادة فواضل المكلف » [١] .

اقول : المعاد الجسماني لايتوقف على كون البدن المحشور نفس البدن الدنيوى حتى في المادة الترابية بل لو تكون بدن الانسان المعاد من أية مادة ترابية كانت و تعلقت به الروح و كان من حيث الصورة متحدا مع البدن الدنيوي، يصدق على المعاد انه هو المنشأ في الدنيا .

يؤيد ذلك قول الامام الصادق عليه‌السلام :

« فاذا قبضه الله اليه صيّر تلك الروح الى الجنة في صورة كصورته فيأكلون و يشربون فاذا قدم عليهم القادم، عرّفهم بتلك الصورة التي كانت في الدنيا » [٢] .

فترى ان الامام عليه‌السلام يذكر كلمة الصورة، و لعلّ فيه تذكير بانه يكفي في المعاد الجسماني كون المعاد متحدا مع المبتدأ في الصورة من غير حاجة الى ان يكون هناك وحدة في المادة الترابية بحيث اذا طرأ مانع من خلق الانسان منه، فشل المعاد الجسماني ولم يتحقق .

ويستظهر ذلك ايضا من نحو قوله تعالى :

﴿ اَوَ لَيْسَ الَّذي خَلَقَ السَّمواتِ وَ الْاَرْضَ بِقادِرٍ عَلىٰ اَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم ﴾ [٣] .

قال التفتازاني : ربما يميل كلام الغزالي و كلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء بعد خراب البدن، ولا يضرنا كونه غير البدن الأوّل بحسب الشخص لامتناع اعادة المعدوم بعينه، و ما شهد به

---

١ ـ كشف المراد، المقصد ٦، المسألة ٤ .

٢ ـ بحار الانوار، ج ٦، باب احوال البرزخ، الحديث ٣٢ .

٣ ـ سورة يس : ٨١ .

النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا، و كون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك، و كذا قوله تعالى :

﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوْداً غَيْرَهَا ﴾ [1].

ولا يبعد ان يكون قوله تعالى :

﴿ اَوَ لَيْسَ الَّذِىْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَ الْاَرْضَ بِقَادِرٍ عَلٰى اَنْ يَّخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾ [2].

اشارة الى هذا [3].

و قال العلّامة الطباطبائي ﷺ :

« البدن اللاحق من الانسان اذا اعتبر بالقياس الى البدن السابق منه كان مثله لاعينه، لكن الانسان ذا البدن اللاحق اذا قيس الى الانسان ذي البدن السابق، كان عينه لامثله، لان الشخصية بالنفس و هي واحدة بعينها » [4].

---

١ ـ سورة النساء : ٥٦ .

٢ ـ سورة يس : ٨١ .

٣ ـ شرح المقاصد : ٥ / ٩٠ ـ ٩١، ط منشورات الرضى بقم .

٤ ـ الميزان : ١٧ / ١١٤ .

الفصل الرابع

براهين بطلان التناسخ

ان للتناسخ المطروح من قبل اصحابه صورا ثلاثة نذكر كلا منها مع دليل بطلانه :

الاول ـ التناسخ المطلق :

و هو انتقال النفس من بدن الى بدن آخر في هذه النشأة، بلاتوقف ابدا، قال شارح حكمة الاشراق :

« ان شرذمة قليلة من القدماء ذهبوا الى امتناع تجرّد شيء من النفوس بعد المفارقة لانها جسمانية، دائمة الانتقال في الحيوانات و غيرها من الاجسام و يعرفون بالتناسخية وهم أقل الحكماء تحصيلا » [1] .

ان التناسخ المطلق يعاند القول بالمعاد معاندة تامة، و لعلّ اصحاب هذا القول ـ لقلة تدبرهم ـ حسبوا هذا النوع من الانتقال للنفس معادالها، و يردّه ان النفس عند هؤلاء لاتخلو من احدى حالتين : اما ان تكون منطبعة في الابدان او مجرّدة، و كلا القسمين محال .

امّا الاول فلانه مع استحالته ينافي مذهبهم ايضا لامتناع انتقال الصور

---

١ ـ شرح حكمة الاشراق . المقالة الخامسة . الفصل الاول .

و الاعراض من محل الى محل آخر، اذ الانطباع ينافي الانتقال، فانه يستلزم ان تكون النفس في حال الانفصال موجودة بلا موضوع و محل.

و امّا الثاني فلان العناية الالهية مقتضية لايصال كل ذى كمال الى كماله. و كمال النفس المجردة اما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات، و امّا العملي فبتخلّيها عن رذايل الاخلاق و تحلّيها بمكارمها، فلو كانت دائمة التردد في الاجساد من غير خلاص الى عالم الانوار و العقول كانت ممنوعة كمالها اللايق بها ازلا و ابدا و العناية الالهيه تأبى ذلك [١].

الثاني ـ التناسخ المحدود (النزولى):

و هو ان يختص الانتقال ببعض النفوس دون بعض آخر، يقول صدر المتألهين شارحا هذه العقيدة:

« ان اول منزل النفس الصيصية الانسانية، و يسمونها باب الأبواب لحياة جميع الابدان الحيوانية و النباتية، و هذا هو رأى يوذاسف التناسخى، قائلا بان الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلى و الملأ الاعلى، و تنال من السعادة مالاعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، و امّا غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم و الناقصين في الغاية و الاشقياء في طبقاتهم، فتنتقل نفوسهم من هذا البدن الى تدبير بدن آخر من النوع الانسانى لا الى غيره، و بعضهم جوَّز ذلك، ولكن اشترط ان يكون الى بدن حيوان، و بعضهم جوَّز النقل من البدن الانسانى الى البدن النباتى ايضا، و بعضهم الى الجامد ايضا » [٢].

---

١ ـ شرح حكمة الاشراق، المقالة الخامسة، الفصل الاوّل، و الاسفار، ج ٩، الباب الثاني، الفصل الثاني، و المبدأ و المعاد لصدر المتالهين: ٢٣٦.

٢ ـ الاسفار، ج ٩، الباب الثاني، الفصل الثاني؛ المبدأ و المعاد: ٢٣٧.

و الذی يبطل هذا النوع من التناسخ استلزامه الحركة الرجعية للنفس من الأشد الى الانقص و من الاقوى الى الاضعف بحسب الذات و هو محال، فان تعلق النفس بالجنين الانسان او الحيواني لايخلو عن وجهين :

الاوّل : ان تتعلق به بما لها من الكمال المناسب لمقامه، و هذا غير ممكن عقلا لانه يستلزم اجتماع النقيضين فانها ـ على الفرض ـ بما انها نفس انسان مرَّت عليه اربعون سنة مثلا، مستجمعة للكمالات بالفعل، و بما انها تعلقت بالجنين، مستجمعة لها بالقوة فحسب، فتكون الكمالات في محل واحد و زمان واحد بالقوّة و بالفعل معا و هذا محال .

الثاني : ان تتعلق تلك النفوس بالأجنَّة، بعد تنزلها عن فعلياتها، و هذا النحو من التعلق و ان كان يوجد بين البدن و النفس تعاضدا و انسجاما، لكن ذلك التنزل امّا ناشيء من ذات النفس و صميمها، و اما حاصل بقهر الله سبحانه، و الاوّل لايتصور لأن الحركة الذاتية من الكمال الى النقص غير معقولة، و الثاني ينافي الحكمة الالهية التي تقتضي بلوغ كل ممكن الى كماله الممكن [١] .

ثم ان هذا القول في التناسخ لايعاند القول بالمعاد و ان كان باطلا عقلا، فانهم يخصونه بغير الكاملين في مجالي العلم و العمل، فالكاملون لهم الحشر و الأنتقال الى النشأة الاخرى بعد الموت، و اما غير الكاملين فيها فهم ينتقلون اليها بعد انتهاء دورة التناسخ و زمنها .

الثالث ـ التناسخ الصعودي :

و حاصله ان الحياة انما تفاض على المستعد فالمستعد، و النبات ـ بزعمهم ـ اشدّ استعدادا بقبول الفيض الجديد من الحيوان و الانسان، كما ان الانسان يستعد

---

١ ـ ما ذكرناه تقرير واضح لما افاده صدر المتألهين في الاسفار : ٩ / ١٦ .

على نفس اشرف، و على هذا فالحياة تفاض على النبات اولا، ثم تنتقل منه الى الحيوان، ثم الى الانسان .

و هذا النوع من التناسخ اشبه بالقول بالحركة الجوهرية، لكن الفرق بينهما هو ان التكامل في هذا القول على وجه الانفصال دون الاتصال كما هو كذلك في الحركة الجوهرية، و هذا التناسخ و ان كان لايصادم القول بالمعاد لكنه باطل بحكم العقل، و ذلك لأن النفس المنتقلة اما منطبعة في المادة و اما مجردة عنها، فعلى الاول يكون الانتقال محالا كما تقدم .

و على الثاني، فان النفس الحيوانية مثلا بما لها من الخصوصية يمتنع ان تتحول الى النفس الانسانية، فان كمال النفس الاولىٰ عبارة عن القوّة الشهوية و حس الانتقام و هما يعدّان كمالا لنفوس الدواب و الأنعام، فكيف يكون وجود هاتين القوّتين و افعالهما منشأً لارتفاع النفوس من درجتها البهيمية و السبعية الى درجة الانسان الذي كمال نفسه كسرهما، فتعلق النفس الحيوانية بما لها من الخصوصيات و الغرائز بالانسان، لايرفعه بل ينزله الى درجة تناسب درجة الحيوانات [1] .

التناسخ و اجتماع نفسين في بدن واحد :

و مما يبطل القول بالتناسخ مطلقا لزوم اجتماع نفسين في بدن واحد و هو باطل بالضرورة، بيان الملازمة انه متى حصل في البدن مزاج صالح لقبول تعلق النفس المدبرة له، فبالضرورة تفاض عليه من الواهب من غير مهلة و تراخ، قضاءاً للحكمة الالهية التي شاءت ابلاغ كل ممكن الى كماله الخاص به، فاذا تعلقت النفس المستنسخة به ايضا كما هو مقتضى القول بالتناسخ، لزم اجتماع نفسين في بدن واحد .

١ـ لاحظ الاسفار : ٩ / ٢٣ .

و امّا بطلان اللازم فلان تشخص كل فرد من الانواع بنفسه و صورته النوعية، ففرض نفسين فى بدن واحد مساوق لفرض ذاتين لذات واحدة و شخصين في شخص واحد، و هذا محال، على ان ذلك مخالف لما يجده كل انسان في صميم وجوده و باطن ضميره، قال المحقق الطوسي :

« و هي مع البدن على التساوي » .

و قال العلّامة الحلي في شرحه :

« هذا حكم ضرورى او قريب من الضروري، فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة، فلوكان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين و هو محال » [١] .

فان قلت : ان تعلق النفس المنسوخة اذا كان مقارنا لصلاحية البدن لأفاضة نفس عليه، يمنع عن افاضتها عليه، فلا يلزم اجتماع نفسين في بدن واحد .

قلت : ان استعداد المادة البدنية لقبول النفس من واهب الصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس مباشرة و انعكاسا، فلايكون احدهما مانعا عن الاخر، غير ان اجتماع النفسين في بدن واحد ممتنع عقلا، و الامتناع ناشىء من فرض التناسخ كمالايخفى [٢] .

سؤالان و جوابهما :

١ ـ لو كان التناسخ ممتنعا فكيف وقع المسخ في الامم السالفة، كما صرح به الذكر الحكيم ؟ [٣]

---

١ ـ كشف المراد، المقصد الثاني، الفصل الرابع، المسألة الثامنة .

٢ ـ لاحظ الاسفار : ٩ / ١٠ .

٣ ـ سورة المائدة : ٦٠؛ سورة الاعراف : ١٦٦ .

و الجواب : ان محذور التناسخ المحال امران :

احدهما : اجتماع نفسين في بدن واحد .

ثانيهما : تراجع النفس الانسانية من كمالها الى الحد الذي يناسب بدنها المتعلقة به .

و المحذوران منتفيان في المقام، فان حقيقة مسخ الامة المغضوبة و الملعونة هي تلبس نفوسهم الخبيثة لباس الخنزير و القرد، لاتبدل نفوسهم الانسانية الى نفوس القردة و الخنازير، قال التفتازاني :

« ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان، تتعلق في الدنيا بأبدان آخر للتدبير و التصرف و الأكتساب لأن تتبدّل صور الابدان كما في المسخ ... » [1] .

و قال العلّامة الطباطبائي :

« الممسوخ من الانسان، انسان ممسوخ لا انه ممسوخ فاقد للانسانية » [2]

٢ ـ ما هو الفرق بين التناسخ الباطل و القول بالرجعة على ما عليه الامامية ؟

الجواب : الفرق بينهما واضح بعد الوقوف على ما تقدّم، فان الرجعة لاتستلزم انتقال النفس من بدن الى بدن آخر، ولا اجتماع نفسين في بدن واحد، ولا تراجع النفس عن كمالها الحاصل لها، و بذلك تعرف قيمة كلمة احمد امين المصري حيث يقول :

---

١ ـ شرح المقاصد : ٣ / ٣٢٧ ط منشورات الشريف الرضي .

٢ ـ الميزان : ١ / ٢٠٩ .

« و تحت التشيع ظهر القول بتناسخ الأرواح » [١] .

ملخص القول في الرجعة :

قد انتهى البحث الى بيان الفرق بين التناسخ و الرجعة فلا بأس بان نأتي بملخص القول في هذه المسألة تتميا للفائدة، فنقول :

الرجعة في اللغة ترادف العودة، و تطلق اصطلاحا على عودة الحياة الى مجموعة من الأموات بعد النهضة العالمية للامام المهدي عليه السلام و هي مما تعتقد به الشيعة الامامية بمقتضى الأحاديث المتضافرة ـ بل المتواترة ـ المروية عن ائمة اهل البيت عليهم السلام في ذلك، و يشهد به الكتاب ايضا، قال الشيخ المفيد :

« ان الله تعالى يحيى قوما من امة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم بعد موتهم، قبل يوم القيامة، و هذا مذهب يختص به آل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ... و الرجعة انما هي لممحضي الإيمان من اهل الملّة و ممحضي النفاق منهم دون من سلف من الامم الخالية » [٢] .

وقد وصف الشيخ الحر العاملي الروايات المتعلقة بالرجعة بأنها اكثر من ان تعدّ و تحصى و انها متواترة معنى [٣] .

و يقع الكلام في الرجعة في مقامين :

١ ـ امكانها .

٢ ـ الدليل على وقوعها .

---

١ ـ فجر الاسلام : ٢٧٧ .

٢ ـ المسائل السروية : ٣٢ و ٣٥ المجلد السابع من مصنّفات الشيخ المفيد، ط المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد .

٣ ـ الايقاظ من الهجعة ، الباب ٢ ، الدليل ٣ .

و يكفي في امكانها، امكان بعث الحياة من جديد يوم القيامة، مضافا على وقوع نظيرها في الأمم السالفة، كاحياء جماعة من بني اسرائيل (البقرة/٥٥ ـ ٦٥) و احياء قتيل منهم (البقرة / ٧٢ ـ ٧٣) و بعث عزير بعد مائة عام من موته (البقرة / ٢٥٩) و احياء الموتى على يد عيسى عليه السلام (آل عمران / ٤٩) .

وقد عرفت ان تصور الرجعة من قبيل التناسخ المحال عقلا تصور باطل .

و من الآيات الدالة على وقوع الرجعة قوله تعالى :

﴿ وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُم يُوزَعونَ ﴾ [١] .

ان الآية تركز على حشر فوج من كل جماعة لاحشر جميعهم، و من المعلوم ان الحشر ليوم القيامة يتعلق بالجميع لا بالبعض، يقول سبحانه :

﴿ وَ يَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَّ حَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ اَحَداً ﴾ [٢] .

فأخبر سبحانه ان الحشر حشران : عام و خاص .

و امّا كيفية وقوع الرجعة و خصوصياتها فلم يتحدث عنها القرآن، كما هو الحال في تحدثه عن البرزخ و الحياة البرزخية .

و يؤيد وقوع الرجعة في هذه الأمة وقوعها في الامم السابقة كما عرفت، وقد روى الفريقان ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال :

« تقع في هذه الأُمة السنن الواقعة في الامم السابقة » [٣] .

و بما ان الرجعة من الحوادث المهمة في الامم السابقة، فيجب ان يقع نظيرها

---

١ ـ سورة النمل : ٨٣ .

٢ ـ سورة الكهف : ٤٧ .

٣ ـ صحيح البخاري : ٩ / ١٠٢ و ١١٢، كنز العمال : ١١ / ١٣٣، كمال الدين : ٥٧٦ .

في هذه الامة .

وقد سأل المامون العباسي الامام الرضا عليه السلام عن الرجعة فأجابه بقوله :

« انها حقّ، قد كانت في الامم السابقة، و نطق بها القرآن و قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يكون في هذه الأُمـة كل ما كان في الامم السالفة حذو النعل بالنعل و القذة بالقذة [1] .

هذا محصل الكلام في حقيقة الرجعة و دلائلها، ولايدعى المعتقدون بها ان الاعتقاد بها في مرتبة الاعتقاد بالله و توحيده، و النبوة و المعاد، بل انها تعد من المسلمات القطعية، ولا ينكرها الاّ من لم يمعن النظر في ادلّتها .

ثم ان للسيد المرتضى كلاما يستفاد منه الغرض من الرجعة، حيث قال :

« اعلم ان الذى يذهب الشيعة الامامية اليه، ان الله تعالى يعيد عند ظهور امام الزمان المهدى عليه السلام ، قوما ممن كان قد تقدم موته من شيعته ليفوزوا بثواب نصرته و معونته و مشـاهدة دولته، و يعيد ايضا قوما من اعدائه لينتقم منهم، فيلتذوا بما يشاهدون من ظهور الحق و علو كلمة اهله » [2] .

اسئلة و اجوبتها :

١ ـ ان الاعتقاد بالرجعة يعارض قوله تعالى :

﴿ وَ حَرامٌ عَلىٰ قَرْيَةٍ اَهْلَكْناهَا اَنَّهُمْ لاٰيَرْجِعُوْنَ ﴾ [3] .

فان الآية تنفي رجوعهم بتاتا .

و الجواب : ان الآية مختصة بالظالمين الذين اهلكوا في هذه الدنـيا و رأوا

---

١ ـ بحار الانوار : ٥٣ / ٥٩، الحديث ٤٥ .

٢ ـ المصدر السابق نقلا عن رسالة كتبها المرتضى جوابا عن اسئلة اهل الري .

٣ ـ سورة الانبياء : ٩٥ .

جزاء عملهم فيها، فهذه الطائفة لاترجع دون الجميع .

٢ ـ ان القول بالرجعة ينافي ظاهر قوله تعالى :

﴿ حَتّىٰ اِذَا جَآءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ * لَعَلِّيْ اَعْمَلُ صَالِحاً فِيْمَا تَرَكْتُ كَلَّا اِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا وَ مِنْ وَّرَآئِهِمْ بَرْزَخٌ اِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ ﴾ (١) .

و الجواب : ان الآية تحكى عن قانون كلي قابل للتخصيص بدليل منفصل، و الدليل على ذلك ما عرفت من احياء الموتى في الامم السالفة، و مفاد الآية ان الموت بطبعه ليس بعده رجوع، و هذا لاينافي الرجوع في مورد او موارد لمصالح عليا .

٣ ـ لم لا يجوز ان يكون قوله تعالى :

﴿ وَ يَوْمَ نَحْشُر مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ فَوجاً ﴾ الآية.

ناظرا الى يوم القيامة و المراد من الفوج من كل امة هو الملأ الظالمين و رؤسائهم ؟

و الجواب : ان تقديم قوله : ﴿ و يوم نحشر ... ﴾ على فرض كونه حاكيا عن ظاهرة تقع يوم القيامة، على قوله : ﴿ و يوم ينفخ ... ﴾ ليس الّا اخلالا في الكلام بلا مسوغ .

أضف الى ذلك ان ظاهر الآيات ان هناك يومين : يوم حشر فوج من كل امة، و يوم ينفخ في الصور، و جعل الاول من متممات القيامة، يستلزم وحدة اليومين و هو على خلاف الظاهر .

و بما ذكرناه يظهر سقوط كثير مما ذكره الآلوسي في تفسيره عند البحث عن الآية (٢) .

---

١ ـ سورة المؤمنون : ٩٩ ـ ١٠٠ .

٢ ـ لاحظ تفسيره : ٢٠ / ٢٦ .

الفصل الخامس

القبر و البرزخ

البرزخ هو المنزل الاول للانسان بعد الموت، وقد صرّح القرآن على ان أمام الانسان بعد موته برزخ الى يوم القيامة قال عزَّ من قائل :

﴿ وَ مِنْ وَرائِهِم [1] بَرْزَخٌ إِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُون ﴾ [2].

و لكن الآية لاتدل على وجود حياة في تلك الفاصلة، نعم هناك آيات يستفاد منها وجود حياة واقعية للانسان في تلك النشأة نأتي ببعضها :

١ ـ قال تعالى :

﴿ قالوا رَبَّنا أَمَتَّنا اثْنَتَيْنِ و أَحْيَيْتَنا اثْنَتَيْنِ فاعتَرَفْنا بِذُنوبِنا فَهلْ الى خُروجٍ مِنْ سَبيلٍ ﴾ [3].

و هذه الآية تحكي عن تحقيق إحياءَين و إماتتين إلى يوم البعث، وقد اختلف المفسرّون في تفسيرهما، و المروي عن ابن عباس أنّ الإماتة الاولى، حال كونهم نطفاً، فأحياهم الله في الدنيا، ثم أماتهم الموتةَ الثانية، ثم أحياهم للبعث، فهذان إحياءان و إماتتان و نظيره قوله :

---

١ ـ الوراء في الآية بمعنى الأمام كما في قوله سبحانه : ﴿ وَ كانَ وراءهم ملكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سفينةٍ غَصْباً ﴾ ـ الكهف / ٧٩ ـ .

٢ ـ سورة المؤمنون : ١٠٠ .

٣ ـ سورة المؤمن : ١١ .

﴿ كَيْفَ تَكْفُرونَ بِاللهِ وَ كُنْتُمْ اَمواتاً فَأَحْياكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ ثُمَّ اِلَيهِ تُرْجَعون ﴾ [1].

يلاحظ عليه: إنّ الآية الثانية ليست نظير الآية الاولى حتى تفسرَّ بها، فإنّ الآية الثانية، تصف الناس بانهم كانوا أمواتاً، و هو ينطبق على الإماتة في حال كون الإنسان نطفة أو قبل ذلك، بخلاف الآية الأولى فإنّها تحكي عن إماتة الإنسان، و الفرق بين الموت و الإماتة واضح، فالأحوال المتقدمة على النطفة، و نفسها، توصف بالموت، دون الإماتة، فلأجل ذلك لايصح تفسير الإماتة بما جاء في هذا القول .

و الظاهر أنّ المراد هو مايلي :

الإمامة الأُولى هي الإماتة عن الحياة الدنيا .

و الإحياء الأوّل هو الإحياء في البرزخ، و تستمر هذه الحياة الى نفخ الصور الاول .

و الإماتة الثانية، عند نفخ الصور الأول، يقول سبحانه :

﴿ وَ نُفِخَ فِيالصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ في السَّمواتِ وَ مَنْ فِي الأَرْض ﴾ [2].

و الإحياء الثاني، عند نفخ الصور الثاني، يقول سبحانه :

﴿ و نُفِخَ فِي الصُّور فَإذا هُمْ مِنَ الأجداثِ إلى رَبِّهِمْ يَنْسِلونَ ﴾ [3].

و تعدد نفخ الصور يستفاد من الآيتين، فيترتب على الأول هلاك من في

١ـ سورة البقرة : ٢٨ .

٢ـ سورة الزمر : ٦٨ .

٣ـ سورة يس : ٥١ .

السموات و من في الأرض، إلّا من شاءالله، و على الثاني قيام الناس من أجداثهم، و في أمر النفخ الثاني يقول سبحانه :

﴿ وَ نُفِخَ فِي الصُّور فَجَمعناهُمْ جَمْعاً ﴾ [1] .

و يقول سبحانه :

﴿ فَإِذا نُفِخَ فِي الصُّور فَلا أَنْسابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لا يَتَساءَلُوْنَ ﴾ [2] .

و اختلاف الآثار يدل على تعدد النفخ .

و على ضوء هذا فللإنسان حياة بعد الإماتة من الحياة الدنيا، و هي حياة برزخية متوسطة بين النشأتين .

٢ ـ قوله سبحانه :

﴿ مِمّا خَطِيْئاتِهِمْ أُغْرِقُوْا فَأُدْخِلُوْا ناراً فَلَمْ يَجِدُوْا لَهُمْ مِّنْ دُوْنِ اللهِ أَنْصَاراً ﴾ [3] .

و هذه الآية تدل على أنهم دخلوا النار بعد الغرق بلافصل للفاء في قوله : ﴿ فادخلوا ﴾ ولو كان المراد هو نار يوم القيامة لكان اللازم الإتيان بـ « ثم » أوّلاً، و ارتكاب التأويل في قوله ﴿ فادخلوا ﴾، حيث وضع الماضي مكان المستقبل لأجل كونه محقّق الوقوع، و هو خلاف الظاهر، ثانياً .

٣ ـ قوله سبحانه :

﴿ اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّ عَشِيّاً وَ يَوْمَ تَقُوْمُ

---

١ ـ سورة الكهف : ٩٩ .

٢ ـ سورة المؤمنون : ١٠١ .

٣ ـ سورة نوح : ٢٥ .

السَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ [١].

و هذه الآية تحكي عرض آل فرعون على النار صباحاً و مساءً، قبل يوم القيامة، بشهادة قوله بعد العرض : ﴿ وَ يَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ ﴾ و لأجل ذلك، عبّر عن العذاب الأول بالعرض على النار، و عن العذاب في الآخرة، بإدخال آل فرعون أشدّ العذاب، حاكياً عن كون العذاب في البرزخ، أخفُّ وطأً من عذاب يوم الساعة .

نعم، هناك آيات تدلّ على حياة الإنسان في هذا الحدّ الفاصل بين الدنيا و البعث، حياة تناسب هذا الظرف، تقدّم ذكرها عند البحث عن تجرّد النفس، و نكتفي هنا بهذا المقدار، حذراً من الإطالة .

و أمّا من السنة، فنكتفي بما جاءَ عن الصادق عليه السلام، عندما سُئِلَ عن أرواح المؤمنين، فقال :

« في حجرات في الجنة، يأكلون من طعامها، و يشربون من شرابها، و يقولون ربّنا أتمم لنا الساعة و أنجز ما وعدتنا » .

و سئل عن أرواح المشركين، فقال :

« في النار يعذبون، يقولون لاتقم لنا الساعة، ولا تنجز لنا ما وعدتنا » [٢].

السؤال في القبر و عذابه و نعيمه :

إذا كانت الحياة البرزخية هي المرحلة الأولى من الحياة بعد الدنيا، يظهرلنا أنّ ما اتّفق عليه المسلمون من سؤال الميت في قبره، و عذابه إن كان

---

١ ـ سورة المؤمن : ٤٦ .

٢ ـ البحار : ٦ / ١٦٩ باب أحوال البرزخ ، الحديث ١٢٢ و ص ٢٧٠ ، الحديث ١٢٦ .

طالحاً، و إنعامه إن كان مؤمناً صالحاً، صحيح لاغبار عليه، و أنّ الانسان الحي في البرزخ مسؤول عن امور، ثم معذّب أو منعَّم .

قال الصدوق في عقائده :

«اعتقادنا في المسائلة في القبر أنّها حقّ لابُدّ منها، و من أجاب الصواب، فاز بروحٍ و ريحان في قبره، و بجنة النعيم في الآخرة، و من لم يجب بالصواب، فله نُزُلٌ من حميم في قبره، و تصلية جحيم في الآخرة » [1] .

و قال الشيخ المفيد :

« جاءت الآثار الصحيحة عن النبي أنّ الملائكة تنزل على المقبورين فتسألهم عن أديانهم، و ألفاظ الأخبار بذلك متقاربة، فمنها أنّ ملكين لله تعالى، يقال لهما ناكر و نكير، ينزلان على الميت فيسألانه عن ربّه و نبيّه و دينه و إمامه، فإن أجاب بالحق، سلّموه إلى ملائكة النعيم، و إن أرتج سلّموه إلى ملائكة العذاب و في بعض الروايات أن اسمي الملكين الذين ينزلان على الكافر، ناكر و نكير، و اسمي الملكين الذين ينزلان على المؤمن مبشر و بشير » .

إلى أن قال :

« و ليس ينزل الملكان إلّا على حيّ، ولا يسألان إلّا من يفهم المساءلة و يعرف معناها، و هذا يدلّ على أن الله تعالى يحيي العبد بعد موته للمساءلة، و يديم حياته لنعيم إن كان يستحقه، أو لعذاب إن كان يستحقه » [2] .

---

١ ـ الاعتقادات في دين الإمامية : الباب ١٧، ص ٣٧ .

٢ ـ شرح عقائد الصدوق : ٤٥ ـ ٤٦ .

و قال المحقق الطوسي في التجريد :

« و عذاب القبر واقع، للإمكان، و تواتر السمع بوقوعه » .

و قال العلّامة الحلي في شرحه :

«نقل عن ضرار أنّه أنكر عذاب القبر، والإجماع على خلافه»[١].

و الظاهر اتّفاق المسلمين على ذلك، يقول أحمد بن حنبل :

« و عذاب القبر حق، يُسأل العبد عن دينه و عن ربه، و يرى مقعده من النار و الجنة، و منكر و نكير حق » [٢].

وقد نسب إلى المعتزلة إنكار عذاب القبر، و النسبة في غير محلها، و إنّما المنكر واحدٌ منهم، هو ضرار بن عمرو، كما تقدم، وقد تاب عن الإعتزال و لحق بالمجبرة، قال القاضي عبدالجبار في فصل عذاب القبر : « و جملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الامّة إلّا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، و كان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، و لهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، فيقول : إنّ المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرّون به »، ثم استدلّ بآيات على حياة الإنسان في البرزخ [٣].

هذا كلّه ممّا لاريب فيه، إنّما الكلام فيما هو المراد هنا من القبر، و الإمعان في الآيات الماضية التي استدللنا بها على الحياة البرزخية، و الروايات الواردة حول البرزخ، يعرب بوضوح عن أنّ المراد من القبر، ليس هو القبر المادي الذي يدفن فيه الإنسان، ولا يتجاوز جثّته في السّعة، و إنّما المراد منه هو النشأة التي يعيش فيها الإنسان بعد الموت و قبل البعث، و إنّما كنّي بالقبر عنها، لأنّ النزول إلى القبر

---

١ ـ كشف المراد : المقصد ٦، المسألة ١٤؛ و لاحظ إرشاد الطالبين : ٤٢٥ .

٢ ـ السنة، لأحمد بن حنبل : ٤٧؛ و لاحظ الإبانة للأشعري : ٢٧ .

٣ ـ شرح الاصول الخمسة : ٧٣٠ .

يلازم أو يكون بدءً لوقوع الإنسان فيها .

و الظاهر من الروايات تعلّق الروح بأبدان تماثلُ الأبدان الدنيوية، لكن بلطافة تناسب الحياة في تلك النشأة، و ليس التعلّق بها ملازماً لتجويز التناسخ، لأنّ المراد من التناسخ هو رجوع الشيء من الفعلية إلى القوّة، أعني عودة الروح إلى الدنيا عن طريق النطفة، فالعلقة، فالمضغة إلى أن تصير إنساناً كاملاً، و هذا منفي عقلاً و شرعاً، كما تقدّم، ولا يلزم هذا في تعلّقها ببدن ألطف من البدن المادي، في النشأة الثانية .

قال الشيخ البهائي :

« قد يتوهم أنّ القول بتعلق الأرواح، بعد مفارقة أبدانها العنصرية، بأشباح أُخر ـ كما دلّت عليه الأحاديث ـ قولٌ بالتناسخ، و هذا توهم سخيف، لأنّ التناسخ الذي أطبق المسلمون على بطلانه، هو تعلق الأرواح بعد خراب أجسادها، بأجسام أُخر في هذا العالم، و أمّا القول بتعلّقها في عالم آخر، بأبدان مثالية، مدة البرزخ، إلى أن تقوم قيامتها الكبرى، فتعود إلى أبدانها الأوّلية بإذن مُبْدعها، فليس من التناسخ في شيءٍ » [1] .

قال الرازي :

« إنّ المسلمين يقولون بحدوث الأرواح و ردّها إلى الأبدان، لا في هذا العالم، و التناسخية يقولون بقدمها، و ردّها إليها، في هذا العالم، و ينكرون الآخرة و الجنة و النار، و إنّما كُفّروا من أجل هذا الإنكار » [2] .

---

١ ـ بحار الانوار : ٦ / ٢٧٧ .

٢ ـ نهاية العقول، للرازي ، نقلا عن البحار : ٦ / ٢٧٨ .

نَفْخُ الصّور :

إنّ الإنسان الذي يعيش في هذا الكوكب، بالنسبة إلى المعارف الغيبية، كالجنين في بطن اُمّه، فلو قيل له إنّ وراء الرحم أَنْجُماً و كواكب و شموساً و أقماراً، و بحاراً و محيطاتٍ، لايفقه منها شيئاً، لأنّها حقائق خارجة عن عالمه الضيّق، و الإنسان الماديّ القاطن في هذا الكوكب لايفقه الحقائق الغيبية الموجودة وراء هذا العالم، فلأجل ذلك لامناص له من الايمان المجرّد من دون تعمق في حقيقتها، و هذا أصل مفيد جداً في باب المعاد، و على ذلك تبتني مسألة نفخ الصور، فما هو المراد من الصور، أهو شيء يشابه البوق المتعارف أو شيء غيره ؟ و ما هو المراد من النفخ ؟ لامناص لنا من الإعتقاد بوجوده و تحققه، و إنّ لم نتمكن من التعرّف على واقعيته، ومع ذلك فلابدّ أن تكون هناك حقيقة و واقعية، لها صلة بين نفخ الصور في هذا العالم، و نفخه في النشأة الاخرى .

تَدّلُّ الآيات على أنّ الإنسان يعيش في البرزخ إلى أن يفاجئه نفخ الصور، فعند ذلك يهلك كل من في السماوات و الأرض إلّا من شاء الله، يقول سبحانه :

﴿ وَ نُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰاتِ وَ مَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ الله ثُمَّ نُفِخَ فِيْهِ اُخْرىٰ فَاِذَا هُمْ قِيَامٌ يَّنْظُرُوْنَ ﴾ (١).

ففي النفخ الأول موت كل ذي حياة في السماوات و الأرض، كما أنّ في النفخ الثاني، إحياءَهم .

يقول سبحانه :

﴿ وَ نُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَاِذَا هُمْ مِّنَ الْاَجْدَاثِ اِلىٰ رَبِّهِمْ ينسلون ﴾ (٢).

---

١ ـ سورة الزمر : ٦٨ .

٢ ـ سورة يس : ٥١ .

الفصل السادس

الحساب و الشهود

من اسماء يوم القيامة، « يوم الحساب »، يحكي القرآن الكريم دعاء ابراهيم عليه السلام الى الله تعالى، حيث قال :

﴿ رَبَّنَا اغْفِرْلِيْ وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَوْمَ يَقُوْمُ الْحِسَابُ ﴾[1].

كما يحكي ان موسى عليه السلام فيما أجاب فرعون حينما هدّده بالقتل قال :

﴿ اِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَ ربِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لايُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ ﴾[2].

ثم ان الغرض من الحساب ليس هو وقوفه سبحانه على ما يستحقه العباد من الثواب و العقاب بالوقوف على اعمالهم الصالحة و الطالحة و هذا واضح، بل الغرض منه الإحتجاج على العاصين و ابراز عدله تعالى على العباد في مقام الجزاء، و لاجل ذلك يقيم عليهم شهودا مختلفة، و للشيخ الصدوق كلاما مبسوطا في المقام نأتي به ايضاحا للمقصود، قال :

« اعتقادنا في الحساب انه حق، منه ما يتولّاه الله عزّوجلّ، و منه ما يتولّاه حججه، فحساب الانبياء و الائمة عليهم السلام يتولّاه

---

١ ـ سورة ابراهيم : ٤١ .

٢ ـ سورة المؤمن : ٢٧ .

عزّوجلّ، و يتولّى كلُّ نبي حساب اوصيائه و يتولى الاوصياء حساب الامم، و الله تبارك و تعالى هو الشهيد على الانبياء و الرسل، و هم الشهداء على الاوصياء، و الائمة شهداء على الناس ».

و ذلك قول الله عزوجل :

﴿ لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ ﴾ [١].

و قوله تعالى :

﴿ فَكَيْفَ اِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهيدٍ وَ جِئنا بِكَ عَلىٰ هؤُلاٰءِ شَهِيداً ﴾ [٢].

و قال الله تعالى :

﴿ اَفَمَنْ كٰانَ عَلىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ يَتْلُوهُ شٰاهِدٌ مِنْهُ ﴾ [٣].

و الشاهد اميرالمؤمنين عليه‌السلام .

و قوله تعالى :

﴿ اِنَّ اِلَيْنا اِيٰابَهُمْ * ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنا حِسٰابَهُم ﴾ [٤].

و من الخلق من يدخل الجنة بغير حساب، و امّا السؤال فهو واقع على جميع الخلق لقول الله تعالى :

---

١ ـ سورة الحج : ٧٨ .

٢ ـ سورة النساء : ٤١ .

٣ ـ سورة هود : ١٧ .

٤ ـ سورة الغاشيه : ٢٥ ـ ٢٦ .

﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِيْنَ أُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَ لَنَسأَلَنَّ الْمُرْسَلِين ﴾ [١].

يعني عن الدين، و كلّ محاسب معذّب ولو بطول الوقوف، ولاينجو من النار ولا يدخل الجنة احد بعمله الّا برحمة الله تعالى .

و ان الله تبارك و تعالى يخاطب عباده من الأولين و الآخرين بمجمل حساب عملهم مخاطبة واحدة يسمع منها كل واحد قضيته دون غيرها، و يظن انه المخاطب دون غيره، ولا تشغله تعالى مخاطبة عن مخاطبة .

و يخرج الله تعالى لكل انسان كتابا يلقاه منشورا، ينطق عليه بجميع اعماله، لايغادر صغيرة ولا كبيرة الّا احصاها، فيجعله الله محاسب نفسه و الحاكم عليها بان يقال له :

﴿ اِقْرَأ كِتابَك كَفىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيكَ حَسِيباً ﴾ [٢].

و يختم الله تبارك و تعالى على قوم على افواهم و تشهد ايديهم و ارجلهم و جميع جوارحهم بما كانوا يكتمون .

﴿ و قالُوا لِجُلودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا قالُوا اَنْطَقنا اللهُ الَّذِى اَنطَق كُلَّ شَيءٍ وَ هُو خَلَقكُم اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ اِلَيه تُرجَعُون ﴾ [٣]، [٤].

و قال الشيخ المفيد :

« الحساب هو المقابلة بين الاعمال و الجزاء عليها، و الموافقة للعبد على ما فرط منه و التوبيخ له على سيئاته، و الحمد على

---

١ ـ سورة الاعراف : ٦ .

٢ ـ سورة الاسراء : ١٤ .

٣ ـ سورة فصلت : ٢١ .

٤ ـ رسالة الاعتقادات للشيخ الصدوق، الباب ٢٨، باب الاعتقاد في الحساب و الموازين .

حسناته، و معاملته في ذلك باستحقاقه، و ليس هو كما ذهب العامة اليه من مقابلة الحسنات بالسيئات و الموازنة بينهما على حسب استحقاق الثواب و العقاب عليهما، اذ كان التحابط بين الأعمال غير صحيح، و مذهب المعتزلة فيه باطل غير ثابت » [١] .

اقول : يستفاد من آيات الذكر الحكيم ان الشهود في يوم الحساب على أصناف و هي :

١ ـ الله سبحانه : يقول تعالى :

﴿ إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ إِنَّ اللهَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [٢] .

و يقول ايضا :

﴿لِمَ تَكْفُرونَ بِآياتِ اللهِ وَاللهُ شَهيدٌ عَلىٰ ما تَعْمَلُونَ ﴾ [٣] .

٢ ـ نبيّ كل امة : يقول سبحانه :

﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ﴾ [٤] .

و يقوله ايضا :

﴿ وَ يَوْمَ يُنادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكائِي الَّذينَ كُنْتُمْ تَزْعُمون * وَ نَزَعْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً ... ﴾ [٥] .

---

١ ـ تصحيح الاعتقاد : ٩٣ ط منشورات الرضي، قم .

٢ ـ سورة الحج : ١٧ .

٣ ـ سورة آل عمران : ٩٨ .

٤ ـ سورة النحل : ٨٩ .

٥ ـ سورة القصص : ٧٤ ـ ٧٥ .

و الظاهر ان هذا الشاهد من كل امة هو نبيُّهم، و ان لم يصرح به في الايات، و ذلك للزوم كون الشهادة القائمة هناك مشتملة على حقائق لاسبيل للمناقشة فيها، فيجب ان يكون هذا الشاهد عالما بحقائق الاعمال التي يشهد عليها، ولا يكون هذا الّا بان يستوي عنده الحاضر و الغائب، ولا يتصور هذا المقام الّا لنبيٍّ كل امة .

٣ ـ نبيّ الاسلام : يقول سبحانه :

﴿ فَكَيْفَ اِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهيدٍ وَ جِئْنا بِكَ عَلىٰ هؤُلاءِ شَهيداً ﴾ (١) .

٤ ـ بعض الامة الاسلامية : يقول سبحانه :

﴿ وَ كَذٰلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَّسَطاً لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءِ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْداً ﴾ (٢) .

و الخطاب في الآية و ان كان للامة الاسلامية، لكن المراد بعضهم، نظير قوله تعالى : ﴿ وَ جَعَلَكُمْ مُلوكاً ﴾ مخاطبا لبني اسرائيل، و المراد بعضهم، و الدليل على ان المراد بعض الامة، هو ان اكثر ابناءها ليس لهم معرفة بالاعمال الّا بصورها اذا كانوا في محضر المشهود عليهم، و هو لايفي في مقام الشهادة، لأن المراد منها هو الشهادة على حقائق الاعمال و المعاني النفسانية من الكفر و الايمان، و على كل ما خفي عن الحس و مستبطن عن الانسان مما تكسبه القلوب الذي يدور عليه حساب رب العالمين يقول سبحانه :

﴿ وَ لٰكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ (٣) .

---

١ ـ سورة النساء : ٤١ .

٢ ـ سورة البقرة : ١٤٣ .

٣ ـ سورة البقرة : ٢٢٥ .

وليس ذلك في وسع الانسان العادي اذا كان حاضرا عند المـشهود عليه، فضلا عن كونه غائبا، و هذا يدلنا على ان المراد رجال من الأُمة لهم تلك القابلية بعنايةٍ من الله تعالى، فيقفون على حقائق اعمال الناس المشهودين عليهم .

أضف الـى ذلك ان اقل ما يعتبر في الشهود هو العدالة و التقوى، و الصدق و الأمانة، و الأكثرية الساحقة من الأُمة يفقدون ذلك وهم لاتقبل شهادتهم على صاع تمر او باقة من بقل، فكيف تقبل شهادتهم يوم القيامة ؟

و الى هذا تشير رواية الزبيرى عن الامام الصادق عليه السلام، قال :

« اَفَتَرى ان من لاتجوز شهادته في الدنيا على صاع من تمر يطلب الله شهادته يوم القيامة و يقبلها منه بحضرة جميع الأُمم الماضية، كلاّ، لم يعن الله مثل هذا من خلقه » [1] .

٥ ـ الاعضاء و الجوارح : يقول سبحانه :

﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ وَ اَيْدِيهِمْ وَ اَرْجُلُهُمْ بِمٰا كٰانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [2]، [3] .

و امّا كيفية الشهادة فهى من الأُمور الغيبية نؤمن بها، و ما انطاقها على الله بعزيز، وقد وسعت قدرته تعالى كل شيء، كما يشير اليه قوله تعالى :

﴿ قٰالُوا اَنْطَقَنَا الله الَّذي اَنْطَقَ كُلَّ شَيءٍ ﴾ [4] .

---

١ ـ نور الثقلين : ١ / ١١٣، الحديث ٤٠٩ .

٢ ـ سورة النور : ٢٤ .

٣ ـ و في معناها الآية ٦٥ / يس، و الآية ٢٠ / فصلت .

٤ ـ سورة فصلت : ٢١ .

الفصل السابع

الميزان و الصراط

من الأبحاث الكلامية الراجعة الى المعاد هو البحث حول الميزان و الصراط ولا اختلاف بين المسلمين في الاعتقاد بهما و انما الاختلاف في المقصود منهما، و نحن نذكر الأقوال في هذا المجال اولاً، ثم نبين ما هو الصحيح عندنا فنقول :

الف ـ الميزان :

اختلفوا في كيفية الميزان يوم القيامة، فقال شيوخ المعتزلة انه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين في ذلك الوقت لأهل الموقف، بأن يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير و يوضع كتاب المعاصي في كفة الشر و يجعل رجحان أحدهما دليلا على إحدى الحالتين او بنحو من ذلك لورود الميزان سمعا و الأصل في الكلام الحقيقة مع امكانها .

و قال عبّاد و جماعة من البصريين و آخرون من البغداديين المراد بالموازين العدل دون الحقيقة [۱] .

اقول : لاشك ان النشأة الآخرة، اكمل من هذه النشأة و انه لا طريق لتفهيم الانسان حقائق ذاك العالم و غيوبه المستورة عنا الّا باستخدام الالفاظ التي يستعملها الانسان في الأمور الحسية، و على ذلك فلا وجه لحمل الميزان على

---

۱ ـ كشف المراد، المقصد السادس، المسألة الرابعة عشر .

الميزان المتعارف، خصوصا بعد استعماله في القرآن في غير هذا الميزان المحسوس، قال سبحانه :

﴿ لَقَدْ أَرْسَلنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ [1].

لامعنى لتخصيص الميزان هنا بما توزن به الاثقال، مع ان الهدف هو قيام الناس بالقسط في جميع شؤونهم العقيديّة و السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية .

و بذلك يعلم ان تفسير الميزان بالعدل، او بالنبيّ، او بالقرآن كلها تفاسير بالمصداق، فليس للميزان الّا معنى واحد هو ما يوزن به الشيء، و هو يختلف حسب اختلاف الموزون من كونه جسما او حرارة او نورا او ضغطا او رطوبة او غير ذلك، قال صدر المتألهين :

« ميزان كل شيء يكون من جنسه، فالموازين مختلفة، و الميزان المذكور في القرآن ينبغي ان يحمل على اشرف الموازين و هو ميزان يوم الحساب كما دلّ عليه قوله تعالى : ﴿ وَ نَضعُ الْمَوازينَ الْقِسطَ لِيَوم الْقِيامَةِ ﴾ و هو ميزان العلوم و ميزان الاعمال القلبية الناشئة من الأعمال البدنية » [2].

و لسيدنا الاستاذ العلّامة الطباطبائي ﴿ في المقام تحقيق لطيف استظهره من الآيات القرآنية و حاصله : « ان ظاهر آيات الميزان [3] هو ان الحسنات توجب ثقل الميزان و السيئات خفّته فأنها تثبت الثقل في جانب الحسنات دائما و الخفة في جانب السيئات دائما، لا ان توزن الحسنات فيؤخذ مالها من الثقل ثم السيئات و يؤخذ مالها من الثقل ثم يقاس الثقلان فأيهما كان اكثر كان القضاء له،

---

١ ـ سورة الحديد : ٢٥ .

٢ ـ الاسفار : ٩ / ٢٩٩ .

٣ ـ لاحظ الآيات ٩ / الاعراف، و ١٠٣ / المؤمنون، و ١١ / القارعة .

و لازمه صحة فرض ان يتعادل الثقلان كما في الموازين الدائرة بيننا من ذي الكفتين و القبان و غيرهما .

و من هنا يتأيد في النظر ان هناك امرا آخر تقاس به الاعمال، و الثقل له، فما كان منها حسنة انطبق عليه و وزن به و هو ثقل الميزان، و ما كان منها سيئة لم ينطبق عليه ولم يوزن به و هو خفة الميزان، كما نشاهده فيما عندنا من الموازين، فان فيها مقياسا و هو الواحد من الثقل كالمثقال يوضع في إحدى الكفتين ثم يوضع المتاع في الكفة الاخرى، فان عادل المثقال وزنا بوجه على ما يدل عليه الميزان أخذ به والّا فهو الترك لامحالة والمثقال فى‌الحقيقة هو الميزان الذي يوزن به، و اما القبان و ذوالكفتين و نظائرهما فهي مقدمة لما يبينه المثقال من حال المتاع الموزون به ثقلا وخفة .

ففي الاعمال واحد مقياس توزن به، فللصلاة مثلا ميزان توزن به و هي الصلاة التامة التي هي حق الصلاة، و للزكاة و الانفاق نظير ذلك، و للكلام و القول حقّ القول الذي لايشتمل على باطل و هكذا كما يشير اليه قوله تعالى :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِه ﴾ [1] .

فالله سبحانه يزن الاعمال يوم القيامة بالحق، فما اشتمل عليه العمل من الحق فهو وزنه وثقله .

و على هذا فالوزن فى الآية بمعنى الثقل دون المعنى المصدري، و انما عبّر بالموازين ـ بصيغة الجمع ـ لان لكل احد موازين كثيرة من جهة اختلاف الحق الذي يوزن به باختلاف الاعمال، فالحق في الصلاة ـ و هو حق الصلاة ـ غير الحق في الزكاة و الصيام و الحج و غيرها و هو ظاهر » [2] .

---

١ ـ سورة آل عمران : ١٠٢ .

٢ ـ الميزان : ٨ / ١٠ـ١٢ .

ب ـ الصراط :

يستظهر من الذكر الحكيم و يدل عليه صريح الروايات، وجود صراط في النشأة الأُخروية يسلكه كل مؤمن و كافر يقول سبحانه :

﴿ فَوَ رَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّيَاطِيْنَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيّاً * ... وَ اِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلىٰ رَبِّكَ حَتْماً مَّقْضِيّاً ﴾ [١].

وقد اختلف المفسرون في معنى الورود، بين قائل بان المراد منه هو الوصول اليها، و الاشراف عليها لا الدخول، و قائل بان المراد دخولها، و على كل تقدير فلامناص للمسلم من الاعتقاد بوجود صراط في النشأة الاخروية و هو طريق المؤمن الى الجنة و الكافر الى النار .

ثم انهم اختلفوا في ان الصراط هل هو واحد يمرّ عليه الفريقان، او ان لكل من اصحاب الجنة و النار طريقا يختص به، قال العلّامة الحلي :

« و اما الصراط فقد قيل ان في الآخرة طريقين : احدهما الى الجنة يهدي الله تعالى اليها اهل الجنة و الاخرى الى النار يهدي الله تعالى اهل النار اليها، كما قال تعالى في اهل الجنة : ﴿سَيَهْدِيْهِمْ وَيُصْلِح بَالَهُمْ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّة عَرَّفَهالَهُمْ ﴾ [٢]، وقال في اهل النار : ﴿ فَاهْدُوْهُم اِلىٰ صِراطِ الْجَحِيم ﴾ [٣].

وقيل ان هناك طريقا واحدا على جهنّم يكلف الجميع المرور عليه و يكون ادقّ من الشعر واحدّ من السيف، فاهل الجنة يمرون عليه لايلحقهم خوف ولاغم، و الكفار

---

١ ـ سورة مريم : ٦٨، ٧١.

٢ ـ سورة محمّد : ٥ .

٣ ـ سورة الصافات : ٢٣ .

يمرون عليه عقوبة لهم و زيادة في خوفهم، فاذا بلغ كل واحد الى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط » [١] .

و قال الشيخ المفيد في تفسير كون الصراط ادق من الشعرة وأحدّ من السيف :

« المراد بذلك انه لايثبت لكافر قدم على الصراط يوم القيامة من شدّة مايلحقهم من اهوال يوم القيامة و مخاوفها فهم يمشون عليه كالّذى يمشى على الشيء الذي هو ادق من الشعرة وأحدّ من السيف، و هذا مثل مضروب لما يحلق الكافر من الشدة في عبوره على الصراط » [٢] .

اقول : لاشك ان هناك صلة بين الصراط الدنيوي (القوانين الشرعية التى فرضها الله سبحانه على عباده و هداهم اليها) و الصراط الاخروي، و القيام بالوظائف الالهية، الذي هو سلوك الصراط الدنيوي امر صعب اشبه بسلوك طريق ادق من الشعر واحد من السيف، فكم من انسان ضل في طريق العقيدة، و عبد النفس و الشيطان و الهوى، مكان عبادة الله سبحانه، و كم من انسان فشل في مقام الطاعة و العمل بالوظائف الألهية .

فاذا كان هذا حال الصراط الدنيوى من حيث الصعوبة و الدقة، فهكذا حال الصراط الاخروي، و لأجل ذلك تضافرت روايات عن الفريقين باختلاف مرور الناس حسب اختلافهم في سلوك صراط الدنيا، قال الامام الصادق عليه السلام :

« الناس يمرّون على الصراط طبقات، فمنهم من يمرُّ مثل البرق، و منهم مثل عدو الفرس، و منهم من يمرُّ حبوا، و منهم

---

١ ـ كشف المراد، المقصد السادس، المسألة ١٤ .

٢ ـ تصحيح الاعتقاد : ٨٩ .

من يمرُّ مشيا، و منهم مـن يمـرُّ متعلقا قد تأخذ النار منه شيئا و تترك شيئا » [١] .

١ ـ امالي الصدوق، المجلس : ٣٣ / ١٠٧؛ لاحظ الدر المنثور : ٤ / ٢٩١ .

الفصل الثامن

الشفاعة في القيامة

للشفاعة اصل واحد يدل على مقارنة الشيئين، من ذلك الشفع، خلاف الوتر، تقول كان فردا فشفعته [1].

و المراد من الشفاعة في مصطلح المتكلمين هو ان تصل رحمته سبحانه و مغفرته الى عباده من طريق اوليائه و صفوة عباده، و وزان الشفاعة في كونها سببا لافاضة رحمته تعالى على العباد وزان الدعاء في ذلك، يقول سبحانه :

﴿ وَلَوْ أَنَّهُم إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُم جاؤُوكَ فَاسْتَغْفَروا الله وَ اسْتَغفَرَلَهُم الرَّسُولُ لَوَجَدوا اللهَ تَوّاباً رَحِيماً ﴾ [2].

و تتضح هذه الحقيقة اذا وقفنا على ان الدعاء بقول مطلق، و بخاصة دعاء الصالحين، من المؤثرات الواقعة في سلسلة نظام الاسباب و المسببات الكونية، و على هذا ترجع الشفاعة المصطلحة الى الشفاعة التكوينية بمعنى تأثير دعاء النبيّ ﷺ في جلب المغفرة الالهية الى العباد.

---

١ ـ مقاييس اللغة لابن فارس : ٣ / ٢٠١ .

٢ ـ سورة النساء : ٤٦ .

الشفاعة في الكتاب و السنة :

قد ورد ذكر الشفاعة في الكتاب الحكيم في سور مختلفة لمناسبات شتّى كما وقعت مورد اهتمام بليغ في الحديث النبوي و احاديث العترة الطاهرة، و الآيات القرآنية في هذا المجال على اصناف :

الصنف الاوّل : ماينفي الشفاعة في بادىء الأمر، كقوله سبحانه :

﴿ يا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّأْتِيَ يَوْمٌ لَّابَيْعٌ فِيْهِ وَلَاخُلَّةٌ وَّلَا شَفَاعَةٌ وَ الْكَافِرُوْنَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ ﴾ [1] .

الصنف الثاني : ماينفي شمول الشفاعة للكفار، يقول سبحانه ـ حاكيا عن الكفار ـ :

﴿ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّيْنِ * حَتّى أَتَانَا الْيَقِيْنُ * فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ ﴾ [2] .

الصنف الثالث : ماينفي صلاحية الاصنام للشفاعة، يقول سبحانه :

﴿ وَ مَا نَرى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِيْنَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيْكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُوْنَ ﴾ [3] ، [4] .

الصنف الرابع : ماينفي الشفاعة عن غيره تعالى، يقول سبحانه :

﴿ وَ أَنْذِرْ بِهِ الَّذِيْنَ يَخَافُوْنَ أَنْ يُحْشَرُوْا إِلىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ

---

١ ـ سورة البقرة : ٢٥٤ .

٢ ـ سورة المدثر : ٤٦ـ٤٨ .

٣ ـ سورة الانعام : ٩٥ .

٤ ـ ولاحظ يونس / ١٨، الروم / ١٣، الزمر / ٤٣، يس / ٢٣ .

لَهُمْ مِّنْ دُوْنِهِ وَلِيٌّ وَّ لَاشَفِيْعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ ﴾ [١] ، [٢] .

الصنف الخامس : مايثبت الشفاعة لغيره تعالى بأذنه، يقول سبحانه :

﴿ يَوْمَئِذٍ لَّاتَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَ رَضِيَ لَه قَوْلاً ﴾ [٣] ، [٤] .

الصنف السادس : ما يبين من تناله شفاعة الشافعين، يقول سبحانه :

﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ اِلَّا لِمَنِ ارْتَضىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴾ [٥] .

و يقول ايضا :

﴿ وَكَمْ مِّنْ مَّلَكٍ فِي السَّمٰوٰاتِ لَاتُغْنِيْ شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا اِلَّا مِنْ بَعْدِ اَنْ يَّأْذَنَ اللهُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَ يَرْضىٰ ﴾ [٦] .

هذه نظرة اجمالية الى آيات الشفاعة، و اما السنة فمن لاحظ الصحاح و المسانيد و الجوامع الحديثية يقف على مجموعة كبيرة من الاحاديث الواردة في الشفاعة توجب الأذعان بانها من الاصول المسلّمة في الشريعة الأسلامية و اليك نماذج منها :

١ ـ قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :

« لكل نبيٍّ دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته، و اني اختبأت دعوتي شفاعة لامتي، و هي نائلة من مات منهم

---

١ ـ سورة الانعام : ٥١ .

٢ ـ ولاحظ الانعام / ٧؛ السجدة / ٤؛ الزمر / ٤٤ .

٣ ـ سورة طه : ١٠٩ .

٤ ـ و لاحظ البقرة / ٢٥٥ ؛ يونس / ٣؛ مريم / ٨٧؛ سبأ / ٢٣؛ الزخرف / ٨٦ .

٥ ـ سورة الانبياء : ٢٨ .

٦ ـ سورة النجم : ٢٦ .

لايشرك بالله شيئا »[١].

٢ ـ و قال صلى الله عليه وآله وسلم :

« اعطيت خمسا و اعطيت الشفاعة، فادخرتها لامتي فهي لمن لايشرك بالله »[٢].

٣ ـ و قال صلى الله عليه وآله وسلم :

« انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي »[٣].

٤ ـ و قال علي عليه السلام :

« ثلاثة يشفعون الى الله عزوجل فيشفعون : الانبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء »[٤].

٥ ـ و قال الامام زين العابدين عليه السلام :

« اللهم صل على محمّد و آل محمد، و شرف بنيانه، و عظم برهانه، و ثقل ميزانه و تقبل شفاعته »[٥].

الشفاعة المطلقة و المحدودة :

تتصور الشفاعة بوجهين :

١ ـ المطلقة، بان يستفيد العاصي من الشفاعة يوم القيامة و ان فعل ما فعل،

---

١ ـ صحيح البخاري : ٨ / ٣٣ و ٩ / ١٧٠؛ صحيح مسلم : ١ / ١٣٠ .

٢ ـ صحيح البخاري : ١ / ٤٢ و ١١٩؛ مسند احمد : ١ / ٣٠١ .

٣ ـ من لايحضره الفقيه للصدوق : ٣ / ٣٧٦ .

٤ ـ الخصال، للصدوق : باب الثلاثة، الحديث ١٦٩ .

٥ ـ الصحيفة السجادية، الدعاء : ٤٢ و من اراد التبسط فليرجع الى « مفاهيم القرآن » : ٤ / ٢٨٧ ـ ٣١١ لشيخنا الاستاذ ـ دام ظله ـ .

و هذا مرفوض في منطق العقل و الوحي .

٢ ـ المحدودة و هي التي تكون مشروطة بأُمور في المشفوع له، و مجمل تلك الشروط ان لايقطع الانسان جميع علاقاته العبودية مع الله و وشائجه الروحية مع الشافعين، و هذا هو الذي مقبول عند العقل و الوحي .

و بذلك يتضح الجواب عما يعترض على الشفاعة من كونها توجب الجرأة و تحيي روح التمرد في العصاة و المجرمين، فان ذلك من لوازم الشفاعة المطلقة المرفوضة، لا المحدودة المقبولة .

و الغرض من تشريع الشفاعة هو الغرض من تشريع التوبة التي اتفقت الأُمة على صحتها، و هو منع المذنبين عن القنوط من رحمة الله و بعثهم نحو الابتهال و التضرع الى الله رجاء شمول رحمته اليهم، فان المجرم لو اعتقد بان عصيانه لايغفر قط، فلاشك انه يتمادى في اقتراف السيئات باعتقاد ان ترك العصيان لاينفعه في شيء، و هذا بخلاف ما اذا ايقن بأنَّ رجوعه عن المعصية يغير مصيره في الاخرة، فانه يبعثه الى ترك العصيان و الرجوع الى الطاعة .

و كذلك الحال في الشفاعة، فاذا اعتقد العاصي بان اولياء الله قد يشفعون في حقه اذا لم يهتك الستر ولم يبلغ الى الحد الذي يحرم من الشفاعة، فعند ذلك ربما يحاول تطبيق حياته على شرائط الشفاعة حتى لايحرمها .

شرائط شمول الشفاعة :

قد تعرفت على ان الشفاعة المشروعة هي الشفاعة المحدودة بشروط، وقد عرفت مجمل تلك الشروط، و ينبغي لنا ان نذكر بعض تلك الشروط تفصيلا على ما ورد في الروايات :

١ ـ منها عدم الاشراك بالله تعالى : وقد تقدم ذلك فيما نقلناه من احاديث الشفاعة .

٢ ـ الاخلاص في الشهادة بالتوحيد : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :

« شفاعتي لمن شهد ان لا اله الا الله مخلصا، يصدق قلبه لسانه، و لسانه قلبه » [١] .

٣ ـ عدم كونه ناصبيا : قال الامام الصادق عليه السلام :

« ان المؤمن ليشفع لحميمه الّا ان يكون ناصبا، ولو ان ناصبا شفع له كل نبيٍّ مرسل و ملك مقرب ماشفعوا » [٢] .

٤ ـ عدم الاستخفاف بالصلاة : قال الامام الكاظم عليه السلام :

« انه لا ينال شفاعتنا من استخف بالصلاة » [٣] .

٥ ـ عدم التكذيب بشفاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم : قال الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام : قال امير المؤمنين عليه السلام :

« من كذب بشفاعة رسول الله لم تنله » [٤] .

ما هو اثر الشفاعة ؟

ان الشفاعة عند الامم، مرفوضها و مقبولها يراد منها حط الذنوب و رفع العقاب، و هي كذلك عند الاسلام كما يوضحه قوله صلى الله عليه وآله وسلم :

« ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي » [٥] .

و لكن المعتزلة ذهبت الى ان اثرها ينحصر في رفع الدرجة و زيادة

---

١ ـ صحيح البخاري : ١ / ٣٦؛ مسند احمد : ٢ / ٣٠٧ و ٥١٨ .

٢ ـ ثواب الاعمال للصدوق : ٢٥١ .

٣ ـ الكافي : ٣ / ٢٧٠، ٦ / ٤٠١ .

٤ ـ عيون اخبار الرضا : ٢ / ٦٦ .

٥ ـ سنن ابي داود : ٢ / ٥٣٧، صحيح الترمذي : ٤ / ٤٥ .

الثواب، فهي تختص بأهل الطاعة، و ما هذا التأويل في آيات الشفاعة الّا لأجل موقف مسبق لهم في مرتكب الكبيرة، حيث حكموا بخلوده في النار اذا مات بلاتوبة، فلمّا رأوا ان القول بالشفاعة التى اثرها هو اسقاط العقاب، ينافي ذلك المبنى، اوّلوا آيات الله فقالوا ان اثر الشفاعة انما هو زيادة الثواب و خالفوا في ذلك جميع المسلمين .

قال الشيخ المفيد :

« اتفقت الامامية على ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يشفع يوم القيامة لجماعة من مرتكبي الكبائر من امته و ان اميرالمؤمنين عليه السلام يشفع في اصحاب الذنوب من شيعته، و ان ائمة آل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم يشفعون كذلك و ينجي الله بشفاعتهم كثيرا من الخاطئين، و وافقهم على شفاعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم المرجئة سوى ابن شبيب، و جماعة من اصحاب الحديث، و اجمعت المعتزلة على خلاف ذلك و زعمت ان شفاعة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للمطيعين دون العاصين و انه لايشفع في مستحق العقاب من الخلق اجمعين » [1] .

و قال الامام ابوحفص النسفي :

« و الشفاعة ثابتة للرسل و الاخيار في حق أهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار » [2] .

---

١ ـ اوائل المقالات : ٥٤ الطبع الثانى .

٢ ـ شرح العقائد النسفية : ١٤٨ و لاحظ انوار التنزيل للبيضاوي : ١ / ١٥٢ و مفاتيح الغيب للرازي : ٣ / ٥٦ و مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية : ١ / ٤٠٣، و تفسير ابن كثير : ١ / ٣٠٩.

هل يجوز طلب الشفاعة ؟

ذهب ابن تيمية، و تبعه محمّد بن عبدالوهاب ـ مخالفين الاُمة الاسلامية جمعاء ـ الى انه لايجوز طلب الشفاعة من الاولياء في هذه النشأة ولايجوز للمؤمن ان يقول :

« يا رسول الله اشفع لي يوم القيامة » .

و انما يجوزله ان يقول :

« اللهم شفّع بيننا محمّدا فينا يوم القيامة » .

و استدلا على ذلك بوجوه تالية :

١ ـ انه من اقسام الشرك، اى الشرك بالعبادة، و القائل بهذا الكلام يعبد الولي (١) .

و الجواب عنه ظاهر، بما قدمناه في حقيقة الشرك في العبادة، و هي ان يكون الخضوع و التذلل لغيره تعالى باعتقاد انه اله او رب، او انه مفوض اليه فعل الخالق و تدبيره و شؤونه، لامطلق الخضوع و التذلل .

٢ ـ ان طلب الشفاعة من النبي يشبه عمل عبدة الاصنام في طلبهم الشفاعة من آلهتهم الكاذبة، يقول سبحانه :

﴿ وَ يَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللهِ مَالاَيَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُوْلُوْنَ هٰؤُلاٰءِ شُفَعَآؤُنَا عِنْدَ اللهِ ﴾ (٢) .

و على ذلك فالاستشفاع من غيره سبحانه عبادة لهذا الغير (٣) .

و يردّه ان المعيار في القضاء ليس هو التشابه الصوري، بل المعيار هو

---

١ ـ الهدية السنية : ٤٢ .

٢ ـ سورة يونس : ١٨ .

٣ ـ كشف الشبهات لمحمد بن عبدالوهاب : ٦ .

البواطن و العزائم، و الّا لوجب ان يكون السعي بين الصفا و المروة و الطواف حول البيت شركا، لقيام المشركين به في الجاهلية، و هؤلاء المشركون كانوا يطلبون الشفاعة من الأوثان باعتقاد انها آلهة او اشياء فوض اليها افعال الله سبحانه من المغفرة و الشفاعة .

و أين هذا ممّن طلب الشفاعة من الانبياء و الاولياء بما انهم عباد الله الصالحون، فعطف هذا على ذلك جور في القضاء و عناد في الاستدلال .

٣ ـ ان طلب الشفاعة من الغير دعاء له و دعاء غيره سبحانه حرام، يقول سبحانه :

﴿ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللهِ اَحَداً ﴾ [1] .

و يرده ان مطلق دعاء الغير ليس محرما و هو واضح ، و انما الحرام منه ما يكون عبادة له بأن يعتقد الالوهية و الربوبية في المدعو ، و الآية ناظرة الى هذا القسم بقرينة قوله : ﴿ مع الله ﴾ اى بان يكون دعاء الغير على وزان دعائه تعالى و في مرتبته، و يدل عليه قوله سبحانه ـ حاكيا قولهم يوم القيامة ـ :

﴿ تَاللهِ اِنْ كُنّا لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ * اِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِين ﴾ [2] .

٤ ـ ان طلب الشفاعة من الميت امر باطل، و يردّه ان الاشكال ناجم من عدم التعرف على مقام الاولياء في كتاب الله الحكيم، وقد عرفت في الفصول السابقة ان القرآن يصرّح بحياة جموع كثيرة من الشهداء، و غيرهم، ولو لم يكن للنبي ﷺ حياة فما معنى التسليم عليه في كل صباح و مساء و في تشهد كل صلاة « السلام عليك ايها النبيّ و رحمة الله و بركاته » ؟

---

١ ـ سورة الجن : ١٨ .

٢ ـ سورة الشعراء : ٩٧ ـ ٩٨ .

و المؤمنون لايطلبون الشفاعة من اجساد الصالحين و ابدانهم، بل يطلبونها من ارواحهم المقدسة الحية عندالله سبحانه، بابدان برزخية .

الفصل التاسع

الاحباط و التكفير

الاحبــاط في اللغة بمعنى الابطال، يقال : احبـط عمـل الكـافـر اى ابطلـه و التكفيـر بمعنى التغطية، يقال : للزارع كافر لانه يغطى الحب بـتـراب الارض، قال الله تعالى : ﴿ كَمَثَلِ غَيْثٍ اَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُه ﴾ .

و الكفر ضد الايمان، سمي بذلك لانه تغطية الحق [1] .

و المراد من الحبط في اصطلاح المتكلمين هو سقوط ثواب العمل الصـالح بالمعصية المتأخرة، كما ان المراد من التكفير هو سقوط الذنوب المـتقدمة بالطاعة المتأخرة .

و اختلف المتكلمون هنا، فقالت جماعة مـن المعتزلة بالاحباط و التكفير، و نفاهما المحققون، ثم القائلون بهما اختلفوا، فقال ابوعلى الجـبائي : ان المـتأخر يسقط المتقدم و يبقى على حاله، و قال ابوهاشم : انه ينتفي الأقل بالاكثر، و ينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه، و يبقى الزائد مستحقا، و هذا هو الموازنة [2] .

و يبطل القول الاول انه يستلزم الظلم، لأن من اساء و اطاع و كانت إسائته اكثر، يكون بمنزلة من لم يحسن، و ان كان احسانه اكثر، يكون بمنزلة من لم يسيء

---

١ ـ المقاييس : ٢ / ١٢٩ مادة الحبط و ٥ / ١٩١ مادة كفر .

٢ ـ كشف المراد، المقصد السادس، المسألة ٧ .

و ان تساويا يكون مساويا لمن يصدر عنه احدهما [١].

و ايضا ينافي قوله تعالى:

﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَه * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَال ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه ﴾ [٢].

و الى هذين الوجهين اشار المحقق الطوسي بقوله:

« و الاحباط باطل لاستلزامه الظلم، و لقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَه ﴾ » [٣].

و يردّ قول ابى‌هاشم ما ذكره المحقق الطوسي بقوله:

« ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعيفا، و حصول المتناقضين مع التساوي ».

توضيحه: انا اذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب و عشرة اجزاء من العقاب، و ليس اسقاط احدى الخمستين من العقاب بالخمسة من الثواب اولى من الأُخرى، فاما ان يسقطا معا و هو خلاف مذهبه، اولا يسقط شيء منها و هو المطلوب.

ولو فرضنا انه فعل خمسة اجزاء من الثواب و خمسة اجزاء من العقاب، فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعدوم و المغلوب غالبا و مؤثرا، و ان تقارنا لزم وجود هما معا، لان وجود كل منهما ينفي وجودالآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، وذلك جمع بين‌النقيضين [٤].

---

١ ـ كشف المراد، المقصد السادس، المسألة ٧.

٢ ـ سورة الزلزلة: ٨ـ٧.

٣ ـ كشف المراد، المصدر السابق.

٤ ـ توضيح الدليل للعلّامة الحلي لاحظ المصدر المتقدم.

فان قلت : لو كان الاحباط باطلا فما هو المخلص فيما يدل على حبط العمل في غير مورد من الآيات التي ورد فيها ان الكفر و الارتداد و الشرك و الإساءة الى النبيّ و غيرها مما يحبط الحسنات ؟

قلت : ان القائلين ببطلان الاحباط يفسرون الآيات بان الاستحقاق في مواردها كان مشروطا بعدم لحوق العصيان بالطاعات .

و يمكن ان يقال ان الاستحقاق في بدء صدور الطاعات لم يكن مشروطا بعدم لحوق العصيان، بل كان استقراره و بقاؤه هو المشروط بعدم لحوق المعصية .

قال الطبرسي في تفسير قوله تعالى :

﴿ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُه وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [١] .

و في قوله : ﴿ فَقَد حَبِطَ عَمَلُه ﴾ هنا دلالة على ان حبوط الاعمال لايترتب على ثبوت الثواب فان الكافر لايكون له عمل قدثبت عليه ثواب، و انما يكون له عمل في الظاهر لولا كفره لكان يستحق الثواب عليه فعبر سبحانه عن هذا العمل بانه حبط، فهو حقيقة معناه » [٢] .

و بما ذكره الطبرسي يظهر جواب سؤال آخر، و هو انه اذا كان الاستحقاق مشروطا بعدم صدور العصيان فكيف يطلق عليه الاحباط، إذ الاحباط ابطال و اسقاط ولم يكن هناك شيء يبطل او يسقط ؟ .

و ذلك لان نفس العمل في الظاهر سبب و مقتضي، فالابطال و الاسقاط كما يصدقان مع وجود العلة التامة فهكذا يصدقان مع وجود المقتضي الذي

---

١ ـ سورة المائدة : ٥ .

٢ ـ مجمع البيان : ٣ ـ ٤ / ١٦٣ ، لاحظ ايضا ص ٢٠٧ ، تفسير الآية ٥٠ / المائدة .

هو جزء العلّة .

هذا كله في الاحباط، و امّا التكفير فهو لايعد ظلما لان العقاب حقّ للمولى و اسقاط الحق ليس ظلما بل احسان، و خلف الوعيد ليس بقبيح عقلاً، و انما القبيح خلف الوعد، فلأجل ذلك لاحاجة الى تقييد استحقاق العقاب او استمراره بعدم تعقب الطاعات، بل هو ثابت غير ان المولى سبحانه عفى عن عبده لما فعله من الطاعات .

قال سبحانه :

﴿ إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً ﴾[1] ، [2] .

هذا ولايصح القول بالاحباط و التكفير في كل الاعمال، بل يجب تتبع النصوص و الاقتصار بها في ذلك .

---

١ ـ سورة النساء : ٣١ .

٢ ـ و في معناها الآية ٢٩ / الانفال ؛ و الآية ٢ / محمّد .

الفصل العاشر

الاجابة عن اسئلة حول المعاد

نختم مباحث المعاد بالاجابة عن اسئلة طرحت في هذا المجال :

١ ـ كيف يخلد الانسان في القيامة مع ان المادة تفنى ؟

دلّت الآيات و الروايات على خلود الانسان في الآخرة، امّا في جنتها و نعيمها، او في جحيمها و عذابها مع ان القوانين العلمية دلّت على ان المادة حسب تفجُّر طاقاتها، على مدى ازمنة طويلة، تبلغ الى حدّ تنفد طاقتها، فلايمكن ان يكون للجنة و النار بقاء، و للانسان خلود .

و الجواب ، ان السؤال ناش من مقايسة الآخرة بالدنيا و هو خطأ فادح ، لأن التجارب العلمية لاتتجاوز نتائجها المادة الدنيوية، و اسراء حكم هذا العالم الى العالم الآخر، و ان كان ماديا، قياس بلا دليل، فللآخرة احكام تخصها لايقاس بهااحكام هذه النشأةيقول سبحانه :

﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمٰواتُ ﴾ [1] .

قال العلّامة الطباطبائي :

« المسلّم من التبدل ان حقيقة الارض و السماء و ما فيهما

---

١ ـ سورة ابراهيم : ٤٨ .

يومئذٍ هي هي، غير ان النظام الجاري فيهما يومئذٍ غير النظام الجاري فيهما في الدنيا »[١].

وقد تعلقت مشيئته تعالى باخلاد الجنة و النار و الحياة الاخروية، وله افاضة الطاقة، افاضة بعد افاضة على العالم الاخروي و يعرب عن ذلك قوله سبحانه :

﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودهم بَدَّلْنَا جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذوقُوا الْعَذابَ اِنَّ اللّه كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً ﴾[٢].

٢ـ ما هو الغرض من عقاب المجرم ؟

ان الحكيم لايعاقب الاّ لغاية، و غاية العقوبة اما التشفّي كما في قصاص المجرم، و هو محال على اللّه، او تأديب المجرم، او اعتبار الاخرين، و هما يختصان بالنشأة الدنيوية، فتعذيب المجرم في الآخرة عبث .

و الجواب عنه : ان السائل فرض ان المعاد امر ممكن في ذاته ولم يدل دليل على ضرورة وقوعه، فسأل عن الغاية الموجبة له، وقد عرفت ان وقوع المعاد من ضروريات العقل و من غاياته تحقق العدل الالهي بوجه كامل في مورد المكلفين، و يتوقف ذلك على عقوبة المجرمين و إثابة المطيعين .

﴿اَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِيْنَ كَالْمُجْرِمِيْنَ * مَالَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾[٣].

١ـ الميزان : ١٢ / ٩٣ .

٢ـ سورة النساء : ٥٦ .

٣ـ سورة القلم : ٣٥ .

٣ ـ هل يجوز العفو عن المسيء؟

و الجواب مثبت لأن التعذيب حق للمولى سبحانه وله اسقاط حقه فيجوز ذلك اذا اقتضته الحكمة الالهية ولم يكن هناك مانع عنه.

وقد خالف معتزلة بغداد في ذلك، فلم يجوزوا العفو عن العصاة عقلا، و استدلوا عليه بوجهين:

الاوّل: « ان المكلف متى علم انه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه، كان أقرب الى اداء الواجبات و اجتناب الكبائر »[١].

يلاحظ عليه: انه لو تمّ لوجب سدّ باب التوبة، لامكان ان يقال ان المكلف متى علم انه لايقبل توبته كان اقرب الى الطاعة و ابعد من المعصية.

أضف الى ذلك ان للرجاء آثارا بنّاءة في حياة الانسان، و لليأس آثارا سلبية في الادامة على الموبقات، و لاجل ذلك جاء الذكر الحكيم بالترغيب و الترهيب معا.

ثم ان الكلام في جواز العفو لافي حتميته، و الأثر السلبي ـ لو سلمناه ـ يترتب على الثاني دون الاوّل.

الثاني: ان الله اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب، فلولم يعاقب، للزم الخلف في وعيده و الكذب في خبره و هما محالان[٢].

و الجواب: ان الخلف في الوعد قبيح دون الوعيد، و الدليل على ذلك ان كل عاقل يستحسن العفو بعد الوعيد في ظروف خاصة، و الوجه فيه ان الوعيد ليس جعل حق للغير بخلاف الوعد، بل الوعيد حق لمن يَعِد فقط، وله اسقاط حقه، و الصدق و الكذب من احكام الاخبار دون الانشاء، و الوعيد إنشاء ليس باخبار

---

١ ـ شرح الاصول الخمسة: ٦٤٦.

٢ ـ شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدواني (م/ ٩٠٨): ٢ / ١٩٤.

فلايعرضه الكذب .

٤ ـ هل الجنة و النار مخلوقتان ؟

اختلف المتكلمون في ذلك فذهب الجمهور الى انهما مخلوقتان، و اكثر المعتزلة و الخوارج و طائفة من الزيدية ذهبوا الى خلاف ذلك، قال المفيد :

« ان الجنة و النار في هذا الوقت مخلوقتان، و بذلك جاءت الاخبار و عليه اجماع اهل الشرع و الآثار، وقد خالف في هذا القول المعتزلة و الخوارج و طائفة من الزيدية، فزعم اكثر من سميناه ان ما ذكرناه من خلقهما من قسم الجائز دون الواجب، و وقفوا في الوارد به من الآثار، و قال من بقي منهم باحالة خلقهما » [١] .

و استدل القائلون بكونهما مخلوقتين بالآيات الدالة على ان الجنة أُعدَّت للمتقين و النار أُعدّت للكافرين [٢] .

وقد احتمل السيد الرضي في حقائق التأويل ان يكون التعبير بالماضي لقطعية وقوعه، فكأنّه قد كان [٣] ، و له نظائر في القرآن الكريم .

اقول ممّا يدل على ان الجنة مخلوقة قوله تعالى :

﴿ وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهىٰ *

---

١ ـ اوائل المقالات ، الطبع الثاني : ١٤١ ـ ١٤٢؛ ولاحظ شرح المقاصد : ٥ / ١٠٨ و شرح التجريد للقوشجي : ٥٠٧ .

٢ ـ قواعد المرام : ١٦٧ .

٣ ـ حقائق التأويل : ٢٤٧ .

عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوىٰ ﴾ [١].

ولم ير التعبير عن الشيء الذى سيتحقق غدا بالجملة الاسمية .

ثم ان هناك روايات متضافرة مصرحة بان الجنة و النار مخلوقتان، فلايمكن العدول عنها [٢] .

و استدل النافون لخلقهما بوجوه :

١ ـ ان خلق الجنة و النار قبل يوم الجزاء عبث .

وفيه ان الحكم بالعبثية يتوقف على العلم القطعي بعدم ترتب غرض عليه، و من أين لنا العلم بهذا ؟ و يمكن عدّ ذلك من مصاديق لطفه تعالى كما اشار اليه المحقق اللاهيجي [٣] .

٢ ـ انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى :

﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَه ﴾ [٤] .

و اللازم باطل للاجماع على دوامها، و للنصوص الشاهدة بدوام أُكُل الجنة و ظِلِّها .

يلاحظ عليه : انه ليس المراد من « هالك » هو تحقق انعدام كل شيء و بطلان وجوده، بل المراد ان كل شيء هالك في نفسه باطل في ذاته، هذا بناء على كون المراد بالهالك في الآية، الهالك بالفعل .

و امّا اذا اريد منه الاستقبال ـ بناءً على ما قيل من انّ اسم الفاعل ظاهر في الاستقبال ـ فهلاك الاشياء ليس بمعنى البطلان المطلق بعد الوجود بان لايبقى منها

---

١ ـ سورة النجم : ١٣ ـ ١٥ .

٢ ـ لاحظ بحار الانوار : ٨ / ١١٩ و ١٩٦ ، و باب الجنة ، الاحاديث ٣٤ ، ١٢٩ ، ١٣٠ .

٣ ـ گوهر مراد : ٤٨٢ ، الطبع الجديد / ٦٦١ (فارسي) .

٤ ـ سورة القصص : ٨٨ .

اثر، فان آيات القرآن ناصة على ان كل شيء مرجعه الى الله و انما المراد بالهلاك على هذا الوجه، تبدل نشأة الوجود و الانتقال من الدنيا الى الآخرة، و هذا يختص بما يكون وجوده وجودا دنيويا محكوما باحكامها. فالجنة و النار الأُخرويان خارجان من مدلول الآية تخصصا.

وقد اجيب عن الاشكال بمنع الملازمة، و حمل دوام أُكُلها و ظلّها على دوامها بعد وجودها و دخول المكلفين فيها [1].

٥ـ اين مكان الجنة و النار ؟

المشهور عند المتكلمين ان الجنة فوق السماوات، تحت العرش، و ان النار تحت الارضين [2]، و الالتزام بذلك مشكل لعدم ورود دليل صريح او ظاهر في ذلك، قال المحقق الطوسي :

« و الحق انا لانعلم مكانهما و يمكن ان يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى : ﴿ عِنْدَهٰا جَنَّةُ الْمَأْوىٰ ﴾ يعني عند سدرة المنتهى » [3].

نعم ربما يستظهر من قوله تعالى :

﴿ وَ فِي السَّماءِ رِزْقُكُمْ وَ ما تُوعَدُونَ ﴾ [4].

ان الجنة في السماء فان الظاهر من قوله : ﴿ وَ ما تُوعَدُونَ ﴾ هو الجنة [5].

١ـ قواعد المرام : ١٦٨ .

٢ـ شرح المقاصد : ٥ / ١١١ .

٣ـ تلخيص المحصل : ٣٩٥ ط دار الاضواء .

٤ـ سورة الذاريات : ٢٢ .

٥ـ الميزان : ١٨ / ٣٧٥ .

هذا كله على القول بان الجنة و النار حسب ظواهر الكتاب موجودتان في الخارج مع قطع النظر عن اعمال المكلفين، و انهما معدتان للمطيع و العاصي، و اما على القول بان حقيقة الجنة و النار عبارة عن تجسم عمل الانسان بصورة حسنة و بهيّة او قبيحة و مرعبة، فالجنة و النار موجودتان واقعا بوجودهما المناسب في الدار الآخرة و ان كان اكثر الناس، لاجل كونه محاطا بهذه الظروف الدنيوية، غير قادر على رؤيتهما، و الّا فالعمل سواء كان صالحا او طالحا قد تحقق وله وجودان و تمثلان، و كل موجود في ظرفه .

٦ ـ من هو المخلَّد في النار ؟

اختلفت كلمة المتكلمين في المخلَّدين في النار، فذهب جمهور المسلمين الى ان الخلود يختص بالكافر دون المسلم و ان كان فاسقا، و ذهبت الخوارج و المعتزلة الى خلود مرتكبي الكبائر اذا ماتوا بلا توبة [١] .

قال المحقق البحراني :

« المكلف العاصي اما ان يكون كافرا اوليس بكافر، اما الكافر فأكثر الامة على انه مخلد في النار، و امّا من ليس بكافر، فان كانت معصيته كبيرة فمن الامة من قطع بعدم عقابه و هم المرجئة الخالصة، و منهم من قطع بعقابه و هم المعتزلة و الخوارج، و منهم من لم يقطع بعقابه اما لان معصيته لم يستحق بها العقاب و هو قول الأشعرية، و امّا لانه يستحق بها عقابا الّا ان الله تعالى يجوز ان يعفو عنه، و هذا هو المختار » [٢] .

---

١ ـ اوائل المقالات : ٥٣ الطبع الثاني .

٢ ـ قواعد المرام : ١٦٠ .

و استدل المحقق الطوسي على انقطاع عذاب مرتكب الكبيرة بوجهين حيث قال :

« و عذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه و لقبحه عند العقلاء » .

توضيحه : ان صاحب الكبيرة يستحق الثواب و الجنة لايمانه، فاذا استحق العقاب بالمعصية، فاما ان يقدّم الثواب على العقاب، و هو باطل، لان الإثابة لاتكون الّا بدخول الجنة و الداخل فيها مخلّد بنص الكتاب المجيد و عليه اجماع الامة، او بالعكس و هو المطلوب .

أضف الى ذلك ان لازم عدم الانقطاع ان يكون من عبدالله تعالى مدة عمره بانواع القربات الى الله، ثم عصى في آخر عمره معصية واحدة مع حفظ ايمانه، مخلدا في النار، و يكون نظير من اشرك بالله تعالى مدة عمره و هو قبيح عقلا محال على الله سبحانه [1] .

و استدلت المعتزلة على خلود الفاسق في النار باطلاق الآيات الواردة في الخلود، ولكن المتأمل في الآيات يقف على قرائن تمنع من الأخذ باطلاقها ولانرى ضرورة في التعرض لها [2] .

٧ـ كيف يصح الخلود مع كون الذنب منقطعا ؟

ان من السنن العقلية المقررة رعاية المعادلة بين الجرم و العقوبة، و هذه المعادلة منتفية في العذاب المخلد، فان الذنب كان موقتا منقطعا .

---

١ ـ لاحظ كشف المراد : المقصد ٦، المسألة ٨ .

٢ ـ راجع في ذلك الالهيات، الطبع الاوّل : ٢ / ٩٠٦ ـ ٩١١ و منشور جاويد : ج ٩، فصل ٢٦، و هو تفسير موضوعي للقرآن الكريم لشيخنا الاستاذ ـ دام ظله ـ (فارسي) .

و الجواب عنه امّا اوّلا : فان المراد من المعادلة بين الجرم و العقوبة ليس هو في جانب الكمية و من حيث الزمان، بل في جانب الكيفيَّة و من حيث عظمة الجرم بلحاظ مفاسده الفردية او النوعية، كما نرى ذلك في العقوبات المقررة عند العقلاء لمثل القتل و الإخلال في النظم الاجتماعي، و نحو ذلك، فالجرم يقع في زمان قليل و مع ذلك فقد يحكم عليه بالاعدام و الحبس المؤبَّد .

و امّا ثانيا:

فان العذاب في الحقيقة اثر لصورة الشقاء الحاصلة بعد تحقق علل معدَّة و هي المخالفات المحدودة و ليس اثراً لتلك العلل المحدودة المنقطعة حتى يلزم تأثير المتناهى اثراً غيرمتناه و هو محال، نظيره ان عللا معدَّة و مقربات معدودة محدودة اوجبت ان تتصور المادة بالصورة الإنسانية فيصر انسانا يصدر عنه آثار الانسانية المعلولة للصورة المذكورة :

ولا معنى لأن يسئل و يقال :

« ان الآثار الانسانية الصادرة عن الانسان بعد الموت صدوراً دائميا سرمديا لحصول معدّات محدودة مقطوعة الامر للمادة، فكيف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سببا لصدور الآثار المذكورة و بقائها مع الانسان دائما، لان عليتها الفاعلة ـ و هي الصورة الانسانية ـ موجودة معها دائما على الفرض، فكما لامعنى لهذا السئوال لامعنى لذلك ايضاً » [1] .

---

١ ـ الميزان : ١ / ٤١٥ .

خاتمة المطاف

الى هنا وقفنا على الصحيح من عقائد الاسلامية مدعما بالبرهنة من الكتاب و السنة و العقل، بقي الكلام في امرين لهما دور في إكمال العقائد و تبيينها :

الاوّل : الايمان و احكامه .

الثاني : التُهم التي رميت بها عقائد الشيعه .

فلنجعل البحث عنهما خاتمه لابحاث الكتاب .

١ـ الإيمان و احكامه

الايمان من الأمن و له في اللغة معنيان متقاربان، احدهما : الأمانة التي هي ضدّ الخيانة، و معناها سكون القلب، و الآخر : التصديق، و المعنيان متدانيان [١] .

و امّا في الشرع فاختلفت الآراء في تحقيق الإيمان و انه إسم لفعل القلب فقط، او فعل اللسان فقط، او لهما جميعا، او لهما مع فعل سائر الجوارح، و على القول الاوّل فهل هو المعرفة فقط او هي مع اذعان القلب .

فنسب الى الكرّامية انهم فسّروا الايمان بالاقرار باللسان فقط، و استدلوا عليه بقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم :

---

١ ـ مقاييس اللغة : ١ / ١٣٣ .

« امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا : لا اله الّا الله، محمّد رسول الله » [(١)] .

و ردّ بان معنى القول في كلامه ﷺ : حتى يقولوا، هو الاذعان و الايمان، و اطلاق القول على الاعتقاد و الإذعان شائع، و ايضاً الإيمان امر قلبي يحتاج إثباته الى مظهر و هو الإقرار باللسان في الغالب، و سيوافيك ان ظاهر كثير من النصوص هو ان الإيمان فعل للقلب .

و ذهبت المعتزلة و الخوارج إلى ان العمل بالجوارح مقوّم للإيمان و الفاقد له ليس بمؤمن بتاتا، الّا انهما اختلفا، فالخوارج يرون الفاقد كافرا، و المعتزلة يقولون : انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين، و ممّا استدلوا به قوله تعالى :

﴿ وَ مٰا كٰانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمٰانَكُمْ ﴾ [(٢)] .

اذ المراد من الإيمان في الآية هو صلاتهم الى بيت المقدس قبل النسخ .

و ردّ بان الاستعمال اعم من الحقيقة، ولا شك ان العمل اثر الإيمان، و من الشائع إطلاق اسم المسبَّب على السبَّب، و القرينة على ذلك الآيات المتضافرة الدالة على ان الإيمان فعل القلب و ان العمل متفرع عليه كما سيجيء .

و ذهب بعض المتكلمين الى ان الايمان مركب من الاذعان بالقلب و الإقرار باللسان، و هو مختار المحقق الطوسي في تجريد العقائد، و العلّامة الحلي في نهج المسترشدين، و نسبه التفتازاني إلى كثير من المحققين و قال : هو المحكي عن ابي‌حنيفة [(٣)]، و استدل عليه بقوله تعالى :

---

١ ـ رواه مسلم في صحيحه : ١ / ٥٣ .

٢ ـ سورة البقرة : ١٤٣ .

٣ ـ شرح المقاصد : ٥ / ١٧٨ .

﴿ وَ جحدُوا بِهٰا وَاسْتَيْقَنَتْهٰا اَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوّاً ﴾ [١].

و اجيب بان مفاد الآية انهم كانوا عالمين بالحق مستيقنين به، و مع ذلك لم يؤمنوا ولم يتسلموا به ظلما و علوّا، و هذا نظير قوله سبحانه :

﴿ فَلَمّٰا جٰاءَهُمْ مٰا عَرَفُوا كَفَروا به ﴾ [٢].

فالآية و ما يشابهها تدلّ على ان المعرفة بوحدها ليست هي الإيمان المطلوب في الشريعة بل يحتاج الى اذعان بالقلب و الجحود باللسان و نحوه كاشف عن عدم تحققه .

و من هنا تبين بطلان قول من فسَّر الإيمان بالمعرفة فقط وقد نسب إلى جهم بن صفوان (م / ١٢٨) و إلى ابي‌الحسن الاشعري في أحد قوليه [٣]، و نسبه شارح المواقف إلى بعض الفقهاء [٤].

و ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الايمان هو التصديق بالجنان، قال صاحب المواقف :

« هو عندنا و عليه أكثر الأئمة كالقاضي و الاستاذ التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة، فتفصيلا فيما علم تفصيلا، و إجمالا فيما علم إجمالاً » [٥].

و قال التفتازاني بعد حكاية هذا المذهب :

« و هذا هو المشهور، و عليه الجمهور » [٦].

---

١ ـ سورة النمل : ٨٩ .

٢ ـ سورة البقرة : ٨٩ .

٣ ـ شرح المقاصد : ٥ / ١٧٦ ـ ١٧٧ ؛ ارشاد الطالبين : ٤٣٩ .

٤ ـ شرح المواقف : ٨ / ٣٢٣ .

٥ ـ المواقف في علم الكلام : ٣٨٤ .

٦ ـ شرح المقاصد : ٥ / ١٧٧ .

و قال الفاضل المقداد :

« قال بعض أصحابنا الإمامية و الأشعرية : انه التصديق القلبي فقط، و اختاره ابن نوبخت و كمال الدين ميثم في قواعده، و هو الأقرب لما قلناه من انه لغة التصديق، و لمّا ورد نسبته الى القلب، عرفنا ان المراد به التصديق القلبي، لا ايّ تصديق كان ... و يكون النطق باللسان مبيّناً لظهوره، و الأعمال الصالحات ثمرات مؤكّدة له » [١] .

و هذا القول هو الصحيح و تدل عليه طوائف ثلاث من الآيات، الاولى : ما عدّ الايمان من صفات القلب، و القلب محلا له، مثل قوله تعالى :

﴿ أُولئكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْايمانَ ﴾ [٢] .

و قوله تعالى :

﴿ وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْايمانُ فِي قُلوبِكُمْ ﴾ [٣] .

و قوله تعالى :

﴿ وَ قَلْبُه مُطْمَئِنٌّ بِالْايمانِ ﴾ [٤] .

و الثانية : ما عطف العمل الصالح على الايمان، فان ظاهر العطف ان المعطوف غير المعطوف عليه، و الآيات في هذا المعنى فوق حدّ الإحصار .

و الثالثة : آيات الختم و الطبع نحو قوله تعالى :

---

١ ـ إرشاد الطالبين : ٤٤٢ .

٢ ـ سورة المجادلة : ٢٢ .

٣ ـ سورة الحجرات : ١٢ .

٤ ـ سورة النحل : ١٠٦ .

﴿ اوُلئكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللهُ عَلىٰ قُلوبِهِمْ ﴾ [١] .

و قوله تعالى :

﴿ خَتَمَ اللهُ عَلىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ [٢] .

فالإمعان في هذه الآيات يثبت ان الايمان هو التصديق القلبي، يترتب عليه اثر دنيوي و اخروي، اما الدنيوي فحرمة دمه و عرضه و ماله، إلّا ان يرتكب قتلا أو يأتي بفاحشة .

و امّا الاخروى فصحة اعماله، و استحقاق المثوبة عليها و عدم الخلود في النار، و استحقاق العفو و الشفاعة في بعض المراحل .

ثم ان السعادة الأُخروية رهن الايمان المشفوع بالعمل، لايشك فيه من له إلمام بالشريعة و الآيات و الروايات الواردة حول العمل، و من هنا يظهر بطلان عقيده المرجئة التي كانت تزعم ان العمل لاقيمة له في الحياة الدينية، و تكتفي بالايمان فقط، وقد تضافرت عن أئمة اهل البيت عليهم السلام لعن المرجئة [٣] ، قال الصادق عليه السلام :

« ملعون، ملعون من قال : الإيمان قول بلا عمل » [٤] .

و ممّا ذكرنا تبين ان الاحاديث المروية في ان الايمان عبارة عن معرفة بالقلب، و قول باللسان، و عمل بالأركان [٥] ، لاتهدف تفسير حقيقة الإيمان،

---

١ ـ سورة النحل : ١٠٨ .

٢ ـ سورة البقرة : ٧ .

٣ ـ لاحظ الوافي، للفيض الكاشاني : ج ٣، ابواب الكفر و الشرك، باب أصناف الناس، ص ٤٦ .

٤ ـ البحار : ٦٦ / ١٩ .

٥ ـ سنن ابن ماجة : ج ١ ، باب الايمان ، الحديث ٦٥ ؛ خصال الصدوق، باب الثلاثة، الحديث ٢٠٧ ؛ نهج البلاغة : الحكم ٢٢٧ ؛ بحار الانوار : ج ٦٩، الباب ٣٠.

بل هي ناظرة الى ان الايمان بلا عمل لايكفي لوصول الإنسان الى السعادة، و انّ مزعمة المرجئة لا أساس لها، هذا هو مقتضى الجمع بينها و بين ما تقدم من الآيات.

نسأل الله سبحانه ان يجعلنا من الصالحين من عباده المؤمنين الذين قال في حقهم: ﴿ وَ مَنْ عَمِلَ صٰالِحاً مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَاولئك يَدْخُلونَ الجَنَّةَ يُرْزَقونَ فيها بِغَيْرِ حِسٰابٍ ﴾ [١].

٢ ـ الشيعة و الإتهامات الواهية

هناك بعض المسائل التى لم تزل الشيعة الإمامية تزدرى بها او تتهم بالاعتقاد بها، و هي الاعتقاد بالبداء، و الرجعة و المتعة، و عدم الاعتقاد بعدالة جميع الصحابه، و اتهام القول بتحريف القرآن.

وقد تقدم الكلام حول البداء في مبحث العدل، و الرجعة في مبحث المعاد، و البحث حول المتعة يحال الى علم الفقه [٢]، فلنبحث هنا عن بقية تلك المسائل و هي ثلاثة:

الف ـ موقف الشيعة من القرآن الكريم

اتهمت الشيعة من جانب بعض المخالفين بالقول بتحريف القرآن و نقصانه، ولكن المراجعة الى اقوال اكابر الطائفة و اقطابهم يثبت خلاف ذلك و اليك فيمايلي

---

١ ـ سورة المؤمن: ٤٠.

٢ ـ راجع في ذلك كتاب « الاعتصام بالكتاب و السنة » لشيخنا الاستاذ السبحاني (مُدّظلّه).

نصوص بعض اعلامهم [١] .

قال الصدوق (م / ٣٨١) :

« اعتقادنا ان القرآن الذي انزله الله تعالى على نبيه محمّد عليه السلام هو ما بين الدفتين، و هو ما في ايدي الناس ليس باكثر من ذلك، و من نسب الينا انا نقول انه اكثر من ذلك فهو كاذب » [٢] .

و قال السيد المرتضى (م / ٤٣٦) :

« ان القرآن معجزة النبوّة و مأخذ العلوم الشرعية و الاحكام الدينية، و علماء المسلمين قد بلغوا في حفظه و حمايته الغاية حتّى عرفوا كل شيء اختلف فيه من اعرابه و قراءته و حروفه و آياته، فكيف يجوز ان يكون مغيّرا و منقوصا مع العناية الصادقة و الضبط الشديد » [٣] .

و قال شيخ الطائفة (محمّد بن الحسن الطوسي م / ٤٦٠) :

« ان الزيادة فيه مجمع على بطلانها و امّا النقصان منه، فالظاهر ايضاً من مذهب المسلمين خلافه، و هو الأليق بالصحيح من مذهبنا، و هو الذي نصره المرتضى، و هو

---

١ ـ و لهم على ابطال مزعمة التحريف وجوه عديدة يطول المقام بذكرها، راجع في ذلك، مقدمة تفسير آلاءالرحمن للعلامة البلاغي، و تفسير الميزان للعلّامة الطباطبائي، ج ١٢، ص ١٠٦ ـ ١٣٧ و تفسير البيان للمحقق الخوئي، ص ٢١٥ ـ ٢٥٤ و اظهار الحق للعلّامة الهندي، ج ٢، ص ١٢٨، و صيانة القرآن عن التحريف للاستاذ محمدهادي معرفة، فان فيها غنى و كفاية لطالب الحق .

٢ ـ الاعتقادات في دين الإمامية : ص ٥٩، الباب ٣٣، باب الاعتقاد في مبلغ القرآن .

٣ ـ المسائل الطرابلسيات .

الظاهر من الروايات » [١] .

و قال امين الاسلام الطبرسي (م / ٥٤٨) :

« امّا الزيادة فمجمع على بطلانها، و امّا النقصان منه فقد روى جماعة من اصحابنا و قوم من حشوية اهل السنة ان في القرآن نقصانا و الصحيح من مذهبنا خلافه » [٢] .

و قال العلّامة الحلّي (م / ٧٢٦) :

« الحق انه لاتبديل ولا تأخير ولا تقديم، و انّه لم يزد ولم ينقص، و نعوذ بالله من ان يعتقد مثل ذلك، فانه يوجب تطرق الشك الى معجزة الرسول المنقولة بالتواتر » [٣] .

هؤلاء ثلة من اعلام الشيعة في القرون السابقة من رابعها الى ثامنها، و يكفي ذلك في اثبات ان نسبة التحريف الى الشيعة ظلم و عدوان، و امّا المتأخرون فحدِّث عنه ولا حرج، و نكتفي منهم بنقل كلمة للاستاذ الاكبر الإمام الخميني ﺗﻴﺘﺆ في هذا المجال، حيث قال :

« ان الواقف على عناية المسلمين بجمع الكتاب و حفظه و ضبطه، قراءة و كتابة، يقف على بطلان تلك المزعمة (التحريف) و انه لاينبغي ان يركن اليها ذومسكة، و ما ورد فيه من الاخبار بين ضعيف لايستدل به، الى مجعول تلوح منه امارات الجعل، الى غريب يقضى منه العجب، الى صحيح يدل على ان مضمونه، تأويل الكتاب و تفسيره » [٤] .

---

١ ـ تفسير التبيان : ١ / ٣ .

٢ ـ مجمع البيان : المقدمة .

٣ ـ اجوبة المسائل المهناوية : المسألة ١٣ .

٤ ـ تهذيب الاصول : ٢ / ١٦٥ .

اجل، الغفلة عن ذلك و عدم التفرقة بين تأويل القرآن و تنزيله دعى بعضهم الى القول بالتحريف، قال المفيد (م / ٤١٣) :

« قد قال جماعة من اهل الإمامة انه لم ينقص من كلمة ولا من آية ولا من سورة، و لكن حذف ما كان مثبتا في مصحف اميرالمؤمنين عليه السلام من تأويله و تفسير معانيه على حقيقة تنزيله، و ذلك كان ثابتا منزلا و ان لم يكن من جملة كلام الله تعالى الذي هو القرآن المعجز وقد يسمّى تأويل القرآن قرآنا ـ الى ان قال : ـ

و عندي ان هذا القول اشبه من مقال من ادّعى نقصان كلم من نفس القرآن على الحقيقة دون التأويل، و اليه اميل و الله اسأل توفيقه للصواب » [١] .

روايات النقيصة في كتب اهل السنة :

ثم ان روايات النقيصة لاتختص باحاديث الشيعة ـ وقد عرفت الرأي الصحيح فيها ـ بل هناك مجموعة من الروايات في كتب التفسير و الحديث عند اهل السنة تدل على نقصان طائفة من الآيات و السور، و هذا القرطبي يقول في تفسير سورة الاحزاب :

« اخرج ابوعبيد في الفضائل و ابن مردوية، و ابن الانباري عن عائشة قالت : كانت سورة الاحزاب تقرأ في زمان النبيّ مائتي آية، فلمّا كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها الّا على ما هو الآن » [٢] .

---

١ ـ اوائل المقالات : الباب ٥٩، ص ٨١، ط المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى الفية الشيخ المفيد .

٢ ـ تفسير القرطبي : ١٤ / ١١٣، و لاحظ الدر المنثور : ٥ / ١٨٠ .

و هذا هو البخاري يروي عن عمر قوله :

« لولا ان يقول الناس ان عمر زاد في كتاب الله، لكتبت آية الرجم بيدى [١] ، الى غير ذلك من الروايات التي نقل قسما منها السيوطي في الاتقان » [٢] .

و مع ذلك فنحن نُجِلُّ علماء السنة و محققيهم عن نسبة التحريف اليهم، ولايصح الاستدلال بالرواية على العقيده، و نقول مثل هذا في حق الشيعة، وقد عرفت ان الشيخ المفيد يحمل هذه الروايات على انها تفسير للقرآن، و للسيد محمّدرشيدرضا ايضاً كلام في توجيه ما ورد حول نسخ التلاوة في روايات اهل السنة نأتي بنصّه، قال :

« ليس كل وحي قرآنا، فان للقرآن احكاما و مزايا مخصوصة وقد ورد في السنة كثير من الاحكام مسندة الى الوحي ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا اصحابه يعدّونها قرآنا، بل جميع ما قاله عليه السلام على انه دين فهو وحي عند الجمهور، و استدلوا عليه بقوله [و ما ينطق عن الهوى، ان هو الّا وحي يوحى] و اظهره الأحاديث القدسية .

و من لم يفقه هذه التفرقة من العلماء وقعت لهم اوهام في بعض الاحاديث رواية و دراية و زعموا انها كانت قرآنا و نسخت » [٣] .

---

١ ـ صحيح البخاري: ج ٩، باب الشهادة تكون عند الحاكم في ولاية القضاء: ٦٩، ط مصر .

٢ ـ الاتقان: ٢ / ٣٠ .

٣ ـ تفسير المنار: ١ / ٤١٤؛ التعليقة، ط دارالمعرفة، بيروت، لبنان .

ب ـ موقف الشيعة من عدالة الصحابة جمعاء

عدالة الصحابة كلهم و نزاهتهم من كل سوء هي احد الاصول التي يتدين بها اهل السنة، قال ابن حجر :

« اتفق اهل السنة على ان الجميع عدول ولم يخالف في ذلك الّا شذوذ من المبتدعة » [1] .

و قال الإيجي :

« يجب تعظيم الصحابة كلهم و الكف عن القدح فيهم لأنّ الله عظّمهم و اثنى عليهم في غير موضع من كتابه و الرسول قد احبّهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة » [2] .

و قال التفتازاني :

« اتفق اهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة و الكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين و الانصار لما ورد في الكتاب و السنة من الثناء عليهم » [3] .

غير ان الشيعة الامامية عن بكرة ابيهم على ان الصحابة كسائر الرواة فيهم العدول و غير العدول، و ان كون الرجل صحابيا لايكفي في الحكم بالعدالة، بل يجب تتبع احواله حتى يقف على وثاقته، و ذلك لان القول بعدالة جميع الصحابة و نزاهتهم من كل شيء ممّا لا يلائم القرآن و السنة و يكذبه التاريخ و اليك البيان :

---

١ ـ الاصابة : ١ / ١٧ .

٢ ـ شرح المواقف : ٨ / ٣٧٣ .

٣ ـ شرح المقاصد : ٥ / ٣٠٣ .

الصحابة في الذكر الحكيم :

ان الذكر الحكيم يصنّف الصحابة الى اصناف يمدح بعضها و يذم بعضا آخر، فالممدوحون هم السابقون الاولون [١] ، و المبايعون تحت الشجرة [٢] ، والمهاجرون و الانصار [٣] ، و امّا المذمومون فهم اصناف نشير الى بعضها :

١ ـ **المنافقون :** لقد اعطى القرآن الكريم عناية خاصة بعصبة المنافقين، و اعرب عن نواياهم و ندّدبهم في السور التالية : البقرة، آل‌عمران، المائدة، التوبة، العنكبوت، الاحزاب، محمّد، الفتح، الحديد، المجادلة، الحشر و المنافقين، و هذا يدل على انهم كانوا جماعة هائلة في المجتمع الاسلامي .

٢ ـ **المرتابون و السمّاعون :** يحكي سبحانه عن طائفة من اصحاب النبيّ انهم كانوا يستأذنونه في ترك الخروج الى الجهاد و يصفهم بانّ في قلوبهم ارتياب و ان خروجهم الى الجهاد لايزيد المسلمين الّا خبالا و انهم يقومون بالسماع للكفار [٤] .

٣ ـ **الظانون بالله غيرالحق :** يحكى سبحانه عن طائفة من اصحاب النبيّ انهم كانوا يظنون بالله غير الحق ظنّ الجاهلية اذ يشكون في كون المسلمين على صراط الحق و يقولون :

﴿ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيءٌ مَا قُتِلْنَا هٰهُنَا ﴾ [٥] .

٤ ـ **المولّون امام الكفار :** يستفاد من بعض الآيات و يشهد التاريخ على ان جماعة من صحابة النبيّ انهزموا عن القتال مع الكفار يوم احدوحنين، قال

---

١ ـ سورة التوبة : ١٠٠ .

٢ ـ سورة الفتح : ١٨ .

٣ ـ سورة الحشر : ٨ .

٤ ـ سورة التوبة : ٤٥ ـ ٤٧ .

٥ ـ سورة آل عمران : ١٥٤ .

ابن‌هشام في تفسير الآيات النازلة في احد ثم انبهم على الفرار عن نـبيهم وهـم يدعون، لايعطفون عليه لدعائه اياهم، فقال :

﴿ إِذْ تَصعُدونَ وَلاٰ تَلوون عَلىٰ أَحدٍ وَ الرَّسولُ يَدْعُوكُم في اخراكم ﴾ [١].

و قال في انهزام الناس يوم حنين :

« فلما انهزم الناس و راى من كان مع رسول الله ﷺ : من جفاة اهل مكة، الهزيمة تكلم رجال منهم بما في انفسهم من الضغن، فقال ابوسفيان بـن حـرب لاتـنتهى هـزيمتهم دون البحر، و صرخ جبلة بن حنبل : الابطل السحر اليوم » [٢].

هـذه صفوف من الصحابة ندَّد بهم القرآن الكريم و عيَّرهم بذمائم افعالهم و قبائح اوصافهم، افبعد هذا يصح ان يعد جميع الصحابة عدولا اتقياء و يرمى من يقدح في هؤلاء بالزندقة و البدعة ؟ مع ان الله سبحانه وصف طائفة منهم (وهم السماعون) بالظلم .

الصحابة في السنة النبوية :

روى ابوحازم عن سهل بن سعد قال، قال النبي ﷺ :

« اني فرطكم على الحوض من ورد شرب، و من شرب لم يظمأ ابدا، و ليردنَّ عليَّ اقوام اعرفهم و يعرفوني ثم يحال بيني و بينهم... قال ابوحازم: فسمع النعمان بن ابي‌عياش و انا

---

١ ـ سورة آل‌عمران : ١٥٣ .

٢ ـ سيرة ابن هشام : ٣ / ١١٤ و ٤ / ٤٤٤ .

احدثهم بهذا الحديث فقال : هكذا سمعت سهلا يقول ؟ فقلت : نعم، قال واناأشهد على ابي‌سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول : انهم منّي، فقال : انك لاتدري ما احدثوا بعدك، فاقول:سحقاسحقالمن بدّل بعدي،اخرجه‌البخاري ومسلم»[١].

و روى البخاري و مسلم ان رسول الله ﷺ قال :

« يرد عليّ يوم القيامة رهط من اصحابي (او قال من امتي) فيحلئون عن الحوض، فاقول يا رب اصحابي، فيقول : انه لاعلم لك بما احدثوا بعدك، انهم ارتدوا على ادبارهم القهقرى »[٢].

وقد اكتفينا من الكثير بالقليل و من اراد الوقوف على مالم نذكره فليراجع جامع الأُصول لابن الأثير .

التاريخ و عدالة الصحابة :

كيف يمكن عدّ الصحابة جميعا عدولا و التاريخ بين ايدينا، نرى ان بعضهم كوليد بن عقبة ظهر عليه الفسق في حياة النبيّ و بعده، امّا الاوّل فمن المجمع عليه بين اهل العلم ان قوله تعالى :

﴿ إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبأٍ فَتَبيَّنوا ﴾[٣].

نزلت في شأنه، كما نزل في حقه قوله تعالى :

---

١ ـ جامع الاصول لابن اثير : ١١ / ١٢٠ رقم الحديث ٧٩٧٢ .

٢ ـ نفس المصدر : الحديث الرقم ٧٩٧٣ .

٣ ـ سورة الحجرات : ٦ .

﴿ أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لاَيَسْتَوون ﴾ [١].

و امّا الثاني فروى اصحاب السير و التاريخ ان الوليد ايام ولايته بكوفة شرب الخمر و قام يصلّي بالناس صلاة الفجر فصلّى اربع ركعات، و كان يقول في ركوعه و سجوده :

« اشربني و اسقني، ثم قام في المحراب ثم سلّم و قال هل ازيدكم ـ الى آخر ما ذكروه ـ » [٢].

و هذا قدامة بن مظعون صحابي بدري روي انه شرب الخمر و اقام عليه عمر الحد [٣] ولا درء عنه الحد بحجّة انه بدري، ولا قال قد نهى رسول الله ﷺ عن ذكر مساوى الصحابة، كما ان المشهور [٤] ان عبدالرحمن الاصغر بن عمر بن الخطاب قد شرب الخمر و ضربه عمر حدّا فمات و كان ممن عاصر رسول الله ﷺ .

ان بعض الصحابة خضب وجه الارض بالدماء، فاقرأ تاريخ بسر بن ارطاة حتى انه قتل طفلين لعبيدالله بن عباس، و كم و كم بين الصحابة لدّة هؤلاء من رجال العيث و الفساد، قد حفل التاريخ بضبط مساويهم، افبعد هذه البينات يصح التقول بعدالة الصحابة مطلقا ؟

ان النظرة العابرة لتاريخ الصحابة تقضي بان بعضهم كان يتهم الآخر بالنفاق و الكذب [٥]، كما ان بعضهم كان يقاتل بعضا و يقود جيشا لمحاربته، فقتل بين ذلك جماعة كثيره، افهل يمكن تبرير اعمالهم من الشاتم و المشتوم، و القاتل و المقتول، وعدّهم عدولاً و مثلا للفضل و الفضيلة ؟!

---

١ ـ سورة السجدة : ١٨، لاحظ تفسير الطبري : ٢١ / ٦٢ و تفسير ابن كثير : ٣ / ٤٥٢ .

٢ ـ الكامل لابن الاثير : ٢ / ٥٢ ؛ اسد الغابة : ٥ / ٩١ .

٣ ـ اسد الغابة : ٤ / ١٩٩ و سائر الكتب الرجالية .

٤ ـ نفس المصدر : ٣ / ٣١٢ .

٥ ـ راجع في ذلك صحيح البخاري : ٥ / ١٨٨ ، في تفسير سورة النور، مشاجرة سعد بن معاذ مع سعد بن عبادة في قضية الافك .

حديث اصحابي كالنجوم:

ان القائلين بعدالة الصحابة جميعا يتمسكون بما يروى عن النبيّ انه قال:

«اصحابي كالنجوم بايّهم اقتديتم اهتديتم» [١].

اقول: كيف يصح اسناد هذا الحديث الى رسول الله ﷺ مع ان لازمه الامر بالمتناقضين، لانّ هذا يوجب ان يكون اهل الشام في صفين على هدى، و ان يكون اهل العراق ايضاً على هدى، و ان يكون قاتل عمار بن ياسر مهتديا وقد صح الخبر عن النبيّ ﷺ انه قال له «تقتلك الفئه الباغية»، و قال سبحانه:

﴿فَقَاتِلُوا الَّتِى تَبْغِى حَتّى تَفِيءَ الىٰ اَمْرِاللهِ﴾ [٢].

فدل على انها مادامت موصوفة بالمقام على البغي فهي مفارقة لامرالله، و من يفارق امر الله لايكون مهتديا.

ان هذا الحديث موضوع على لسان النبيّ الاكرم، كما صرَّح بذلك جماعة من اعلام اهل السنة، قال ابوحيّان الاندلسي:

«هو حديث موضوع لايصح بوجه عن رسول الله».

ثم نقل قول الحافظ ابن حزم في رسالته ابطال الرأى و القياس مانصّه:

«و هذا خبر مكذوب باطل لم يصح قط».

ثم نقل عن البزاز صاحب المسند قوله:

«و هذا كلام لم يصح عن النبي ﷺ و شرع بالطعن في سنده» [٣].

---

١ ـ جامع الاصول: ٩ / ٤١٠، كتاب الفضايل، الحديث الرقم ٦٣٥٩.

٢ ـ سورة الحجرات: ٩.

٣ ـ لاحظ جميع ذلك في تفسير البحر المحيط: ٥ / ٥٢٨.

ثم ان التفتازاني و ان اخذته العصبية في الدعوة الى ترك الكلام في حق البغاة و الجائرين، لكنه اصحر بالحقيقة فقال :

« ما وقع بين الصحابة من المحاربات و المشاجرات على الوجه المسطور في كتب التاريخ و المذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم حاد عن طريق الحق، و بلغ حد الظلم و الفسق... الّا ان العلماء لحسن ظنهم بالصحابة ذكروا لها محامل و تأويلات بها تليق... » [1].

كلمة لبعض المعاصرين من اهل السنة :

ان بغض المنصفين من المصريين المعاصرين قد اعترف بالحق و اراد الجمع بين رأيي السنة و الشيعة في حق الصحابه فقال :

« ان منهج اهل السنة في تعديل الصحابة او ترك الكلام في حقهم منهج اخلاقي، و ان طريقة الشيعة في نقد الصحابة و تقسيمهم الى عادل و جائر منهج علمي، فكل من المنهجين مكمل للاخر ـ الى ان قال : ـ ان الشيعة وهم شطر عظيم من اهل القبلة يضعون جميع المسلمين في ميزان واحد ولا يفرقون بين صحابي و تابعي و متأخر، كما لا يفرقون بين مفرق في الاسلام و حديث عهد به الّا باعتبار درجة الأخذ بما جاء به حضرة الرسول ﷺ و الائمة الاثناعشر بعده، و ان الصحبة في ذاتها ليست حصانة يتحصن بها من درجة الاعتقاد » [2].

---

١ ـ شرح المقاصد: ٥ / ٣١٠.

٢ ـ راجع في ذلك صحيح البخاري: ٥ / ١١٨، في تفسير سورة النور، مشاجرة سعد بن معاذ مع سعد بن عبادة في قضية الافك.

و على هذا الاساس المتين اباحوا لانفسهم ـ اجتهادا ـ نقد الصحابة والبحث في درجة عدالتهم، كما اباحوا لانفسهم الطعن في نفر من الصحابة اخلّوا بشروط الصحبة و حادوا عن محبة آل محمّد عليهم السلام ، كيف لا، وقد قال الرسول الاعظم :

« اني تارك فيكم ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا، كتاب الله و عترتي آل بيتي... » .

و على اساس هذا الحديث و نحوه يرون ان كثيرا من الصحابة خالفوا هذا الحديث باضطهادهم لآل محمّد و لعنهم لبعض افراد هذه العترة، و من ثم فكيف يستقيم لهؤلاء المخالفين شرف الصحبة، و كيف يوسموا باسم العدالة ؟!

ذلك هو خلاصة رأي الشيعة في نفي صفة العدالة عن بعض الصحابة، و تلك هي الاسباب العلمية الواقعية التي بنوا عليها حججهم [١] .

ج ـ التقية بين الوجوب و الحرمة

مما يشنع به على الشيعة قولهم بالتقية و عملهم به في احايين و ظروف خاصة، و لكن المشنّعين لم يقفوا على مغزاها، ولو تثبتوا في الامر و رجعوا الى الكتاب و السنة لوقفوا على انها مما تحكم به ضرورة العقل و نصّ الشريعة .

حقيقة التقية و غايتها :

التقية مشتقة من الوقاية و المراد منها التحفظ على ضرر الغير بموافقته في قول او فعل مخالف للحق، و اذا كان هذا مفهومها فهي تقابل النفاق، تقابل الايمان و الكفر، فان النفاق عبارة عن اظهار الحق و اخفاء الباطل، و مع هذا التباين بينهما

---

١ ـ الاستاذ داود حنفي المصري .

لايصح عدّها من فروع النفاق، كما ان القرآن الكريم يعرف المنافقين بالمتظاهرين بالايمان و المبطنين للكفر، يقول سبحانه :

﴿ إذا جاءَكَ الْمُنافِقُونَ قالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ وَاللهُ يَعْلَمُ اِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنافقين لَكاذِبُونَ ﴾ [1] .

فالغاية من التقية الدينية هي صيانة النفس و العرض و المال، و ذلك في ظروف قاهرة لايستطيع فيها المؤمن ان يعلن عن موقفه الحق صريحا، ان التقية سلاح الضعيف في مقابل القوى الغاشم، سلاح من يبتلي بمن لايحترم دمه و عرضه و ماله، لا لشيء الّا لانه لايتفق في بعض المبادىء و الافكار .

فاذا كان هذا معنى التقية و مفهومها، و كانت هذه غايتها، فهو امر فطري يسوق الانسان اليه قبل كل شيء عقله و تدعواليه فطرته، و لاجل ذلك يستعملها كل من ابتلى بالملوك و الساسة الذين لايحترمون شيئا سوى رأيهم و فكرتهم و مطامعهم و لايترد دون عن التنكيل بكل من يعارضهم في ذلك، من غير فرق بين المسلم ـ شيعيا كان ام سنيا ـ و من هنا يظهر جدوى التقية و عمق فائدتها .

التقية في الكتاب العزيز :

ان التقية من المفاهيم القرآنية التي وردت في اكثر من موضع في القرآن الكريم، و في تلك الآيات اشارات واضحة الى الموارد التي يلجأ فيها المؤمن الى استخدام هذا المسلك الفطري خلال حياته اثناء الظروف العصيبة ليصون بها نفسه و عرضه و ماله، او نفس من يمت اليه بصلة و عرضه و ماله، كما استعملها مؤمن آل فرعون لصيانة الكليم عن القتل و التنكيل [2] و غير ذلك من الموارد، و اليك بعض الآيات الدالة على مشروعية التقية بالمعنى المتقدم :

---

١ ـ سورة المنافقون : ١ .

٢ ـ سورة القصص : ٢٠ .

الاية الاولى :

قال سبحانه :

﴿ مَنْ كَفَر بِاللهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِه اِلّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُه مُطْمَئِنٌّ بِالايمانِ ﴾ [١].

ترى انه سبحانه يجوّز اظهار الكفر كرها و مجاراة للكافرين خوفا منهم بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالايمان و صرّح بذلك لفيف من المفسرين .

قال الزمخشري :

« روي ان اناسا من اهل مكة فتنوا فارتدوا عن الاسلام بعد دخولهم فيه، وكان فيهم من اكره و اجرى كلمة الكفر على لسانه و هو معتقد للايمان، منهم عمار بن ياسر و ابواه : ياسر و سمية، و صهيب و بلال و خبّاب. امّا عمار فاعطاهم ما ارادوا بلسانه مكرها ... » [٢].

و قال القرطبي :

« قال الحسن : التقية جائزة للانسان الى يوم القيامة، ثم قال: اجمع اهل العلم على ان من اكره على الكفر حتى خشي على نفسه التقل انه لا اثم عليه ان كفر و قلبه مطمئن بالإيمان، ولاتبين زوجته، ولا يحكم عليه بالكفر، هذا قول مالك و الكوفيين و الشافعي » [٣].

و قال الخازن :

---

١ ـ سورة النحل : ١٠٦ .

٢ ـ الكشاف : ٢ / ٤٣٠ ؛ لاحظ ايضاً مجمع البيان للطبرسي : ٣ / ٣٨٨ .

٣ ـ الجامع لاحكام القرآن : ٤ / ٥٧ .

« التقيـة لاتكـون الّا مع خوف القتل مع سـلامـة النيـة، قـال الله تعـالـى ﴿ اِلّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْايمانِ ﴾ ثم هذه التقية رخصة » [١].

الاية الثانية :

قال سبحانه :

﴿ لايَتَّخِذِ الْمُؤمِنُونَ الْكافِرِينَ اَوْلِياءَ مِنْ دونِ الْمُؤمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ في شيءٍ اِلّا اَنْ تَتَّقُوا مِنْهُم تُقاةً ﴾ [٢].

هذه الآية ايضاً كاختها ناصة على جواز التقية، كما صرّح بذلك المفسرون، كالطبري، و الزمخشري، و الرازي، و الآلوسي، و جمال الدين القاسمي، و المراغي وغيرهم، قال الاخير :

« قد استنبط العلماء من هذه الآية جواز التـقية بـان يـقول الانسان او يفعل ما يخالف الحق، لأجل التوقّي من ضرر يعود من الاعداء الى النفس او العرض او المال » [٣].

الإجابة عن سؤال :

قد يقال : ان الآيتين راجعتان الى تقية المسلم من الكافر، و لكن الشيعة

---

١ ـ تفسير الخازن : ١ / ٢٧٧ .

٢ ـ سورة آل عمران : ٢٨ .

٣ ـ تفسير المراغي : ٣ / ١٣٦ ؛ ولاحظ تفسير الطبري : ٣ / ١٥٣ ؛ الكشاف : ١ / ٤٢٢ ؛ مفاتيح الغيب : ٨ / ١٣ ؛ روح المعاني : ٣ / ١٢ ؛ محاسن التأويل : ٤ / ٨٢ .

تتقي اخوانهم المسلمين، فكيف يستدل بهما على صحة عملهم ؟

و الجواب : ان مورد الآيتين و ان كان هو اتقاء المسلم من الكافر و لكن المورد لايكون مخصّصا لحكم الآية اذا كان الملاك موجودا في غيره، وقد عرفت ان وجه تشريع التقية هو صيانة النفس و العرض و المال من الهلاك و الدمار، فان كان هذا الملاك موجودا في غير مورد الآية، فيجوز، اخذا بوحدة الملاك .

قال الرازي ظاهر الآية (آية آل‌عمران) ان التقية انما تحل مع الكفار الغالبين، الّا ان مذهب الشافعي ﵁ ان الحالة بين المسلمين اذا شاكلت الحالة بين المسلمين و الكافرين حلّت التقية محاماة عن النفس، و قال التقية جائزه لصون النفس، و هل هى جائرة لصون المال ؟ يحتمل ان يحكم فيها بالجواز لقوله ﷺ حرمة مال المسلم كحرمة دمه، و قوله ﵇ :

« من قتل دون ماله فهو شهيد » [١] .

و قال المراغي في تفسير آية النحل و يدخل في التقية مداراة الكفرة و الظلمة و الفسقة، و الإنة الكلام لهم، و التبسّم في وجوههم و بذل المال لهم، لكف اذاهم و صيانة العرض منهم، ولايعدّ هذا من الموالاة المنهي عنها، بل هو مشروع، فقد اخرج الطبراني قوله ﷺ :

« ما وقى المؤمن به عرضه فهو صدقة » [٢] .

و التاريخ بين ايدينا يحدثنا بوضوح عن لجوء جملة معروفه من كبار المسلمين الى التقية في ظروف عصيبة، و خير مثال على ذلك ما اورده الطبري في تاريخه عن محاولة المأمون دفع وجوه القضاة و المحدثين في زمانه الى الاقرار بخلق القرآن قسرا، و لما ابصر اولئك المحدثين حدّ السيف مشهراً عمدوا الى مصانعة المأمون في دعواه و اسرّوا معتقدهم في صدورهم، و لمّا عوتبوا على ما

---

١ ـ مفاتيح الغيب : ٨ / ١٣ .

٢ ـ تفسير المراغي : ٣ / ١٣٦ .

ذهبوا اليه من موافقة المأمون برَّروا عملهم بعمل عمار بن ياسر [١] و القصة شهيرة و صريحة في جواز اللجوء الى التقية التي دأب البعض على التشنيع فيها على الشيعة .

و الذي دفع بالشيعة الى التقية بين اخوانهم و ابناء دينهم انما هو الخوف من السلطات الغاشمة، فلولم يكن هناك في غابر الزمان ـ من عصر الامويين ثم العباسيين و العثمانيين ـ اي ضغط على الشيعة، كان من المعقول ان تنسى الشيعة كلمة التقية و ان تحذفها من ديوان حياتها، و لكن ياللأسف ان كثيرا من اخوانهم كانوا اداة طيّعة بيد الأُمويين و العباسيين الذين كانوا يرون في مذهب الشيعة خطرا على مناصبهم فكانوا يؤلّبون العامة من اهل السنة على الشيعة يقتلونهم و يضطهدونهم و ينكلون بهم، و نتيجة لتلك الظروف الصعبة لم يكن للشيعة، بل لكل من يملك شيئا من العقل، وسيلة الّا اللجوء الى التقية او رفع اليد عن المبادىء المقدسة التي هي اعلى عنده من نفسه و ماله و الشواهد على ذلك اكثر من تحصى .

التقية المحرَّمة :

ان التقية كما تجب لحفظ النفوس و الاعراض و الاموال، فانها تحرم اذا ترتب عليها مفسدة اعظم، كهدم الدين و خفاء الحقيقة على الاجيال الآتية، و تسلط الاعداء على شؤون المسلمين و حرماتهم و معابدهم، و لاحل ذلك ترى ان كثيرا من اكابر الشيعة رفضوا التقية في بعض الاحيان و قدّموا انفسهم و ارواحهم اضاحي من اجل الدين .

---

١ ـ تاريخ الطبري : ٧ / ١٩٥ ـ ٢٠٦ .

قال الامام الخميني ﷺ :

« تحرم التقية في بعض المحرمات و الواجبات التي تمثل في نظر الشارع و المتشرعة مكانة بالغة، مثل هدم الكعبة و المشاهد المشرفة، و الرد على الاسلام و القرآن، و التفسير بما يفسر المذهب و يطابق الالحاد و غيرها من عظائم المحرمات، ولا تعمها ادلة التقية ولا الاضطرار ولا الاكراه ».

و تدل على ذلك معتبرة مسعدة بن صدقة و فيها :

فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية ممّالا يؤدي الى الفساد في الدين فانه جائز » [1].

كلمة لبعض المحققين من اهل السنة :

نختم المقال بنقل كلام للعلّامة الشهرستاني حيث قال :

« ان التقية شعار كل ضعيف مسلوب الحرية، ان الشيعة قد اشتهرت بالتقية اكثر من غيرها لانها منيت باستمرار الضغط عليها اكثر من ايّة امة اخرى فكانت مسلوبة الحريّة في عهد الدولة الاموية كلّه، و في عهد العباسيين على طوله، و في اكثر ايام الدولة العثمانية و لاجله استشعروا بشعار التقية اكثر من ايّ قوم، و لمّا كانت الشيعة تختلف عن الطوائف المخالفة لها في قسم مهم من الاعتقادات في اصول الدين و في كثير من الاحكام الفقهية، و المخالفة تستجلب بالطبع رقابة،

---

١ ـ الوسائل كتاب الامر بالمعروف الباب ٢٥ ، الحديث رقم ٦ ؛ لاحظ الرسائل : للامام الخميني ص ١٧١ .

و تصدقه التجارب، لذلك اصبحت الشيعة مضطرة في اكثر الاحيـان الى كتمان ما تختص به من عادة او عقيدة او فتوى، و كتـاب او غيـر ذلـك، تبتغـي بهذا الكتمـان صيانة النفـس و النفيس، و المحافظة على الوداد و الأُخوّة مع سائر اخوانهم المسلمين لئلا تنشق عصا الطـاعة، و لكـي لايـحس الكـفار بوجود اختلاف ما في المجتمع الإسلامي فيوسع الخلاف بين الامة المحمدية ـ الى ان قال : ـ

لقد كانت التقية شعارا لآل البيت عليهم السلام دفعا للضرر عنهم و من اتباعهم و حقنا لدمائهم و استصلاحا لحال المسلمين وجمعا لكلمتهم ولمّا لشيعتهم، و ما زالت سمة تعرف بها الإمامية دون غيرها من الطوائف و الامم، و كل انسان اذا احسّ بالخطر على نفسـه، او مـالـه بسبب نشر معتقده، او التظاهر بـه لابـد ان يكتم و يتقي مواضع الخطر، و هذا امر تقتضيه فطرة العقول ـ الى آخر ما قال ـ» [١] .

اسأل الله تعالى البصيرة في الدين و توحيد صفوف المسلمين في سبيل الحق واليقين .

﴿ قُـلْ هٰذِهِ سَبِيلـي اَدْعُـوا اِلـى اللهِ عَلـىٰ بَصِيرَةٍ أنَا وَمَنِ اتَّبَعَني ﴾ [٢] .

---

١ ـ مجلة المرشد : ٣ / ٢٥٢ .

٢ ـ سورة يوسف : ١٠٨ .

فهرس المواضيع

الباب الثاني : في أسمائه و صفاته تعالىٰ

الباب الثالث : في مباحث العدل

الباب الرابع : النُّبوَّة العامَّة

الباب الخامس : في النبوّة الخاصّة

الباب السادس : في الامامة و الخلافة

الباب السابع : في المعاد

خاتمة

* * * *
* * *
* *
*